

UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ

CAMILA DE OLIVEIRA CASARA

PODER, CONFLITO E VIOLÊNCIA: CONSIDERAÇÕES SOBRE O PENSAMENTO  
POLÍTICO DE HANNAH ARENDT

CURITIBA

2012

CAMILA DE OLIVEIRA CASARA

PODER, CONFLITO E VIOLÊNCIA: CONSIDERAÇÕES SOBRE O PENSAMENTO  
POLÍTICO DE HANNAH ARENDT

Dissertação apresentada ao Programa de  
Pós-Graduação em Filosofia do Setor de  
Ciências Humanas, Letras e Artes da  
Universidade Federal do Paraná, como  
requisito parcial para obtenção do grau de  
Mestre em Filosofia

Orientador:  
Prof. Dr. Luiz Sérgio Repa

CURITIBA

2012

Catálogo na publicação  
Aline Brugnari Juvenêncio – CRB 9ª/1504  
Biblioteca de Ciências Humanas e Educação - UFPR

Casara, Camila de Oliveira

Poder, conflito e violência: considerações sobre o pensamento político de Hannah Arendt / Camila de Oliveira

Casara. – Curitiba, 2012.

90 f.

Orientador: Prof. Dr. Luiz Sérgio Repa

Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Setor de Ciências Humanas, Letras e Artes, Universidade Federal do Paraná.

1. Arendt, Hannah, 1906-1975. 2. Poder (Ciências Sociais).  
3. Conflito social. 4. Violência. 5. Ciência Política. I. Título.

CDD 320



Universidade Federal do Paraná  
Setor de Ciências Humanas, Letras e Artes  
Programa de Pós-Graduação em FILOSOFIA - Mestrado

### ATA DA SESSÃO DE DEFESA DE DISSERTAÇÃO

Defesa nº 83 de 2012

Ata da Sessão Pública de Exame de Dissertação para Obtenção do  
Grau de MESTRE em FILOSOFIA, área de concentração: HISTÓRIA  
DA FILOSOFIA MODERNA e CONTEMPORÂNEA.

Ao terceiro dia do mês de abril do ano de dois mil e doze, às quatorze horas, nas dependências do Programa de Pós-Graduação em Filosofia, do Setor de Ciências Humanas, Letras e Artes da Universidade Federal do Paraná, reuniu-se a banca examinadora aprovada pelo Colegiado do Programa de Pós-Graduação em Filosofia, composta pelos Professores: Dra. Yara Frateschi (UNICAMP), Dra. Maria Isabel Limongi (UFPR), sob a orientação do professor Dr. Luiz Sérgio Repa, com a finalidade de julgar a dissertação da candidata Camila de Oliveira Casara, intitulada "**Poder, conflito e violência: considerações sobre o pensamento político de Hannah Arendt.**", para obtenção do grau de mestre em Filosofia. O desenvolvimento dos trabalhos seguiu o roteiro de sessão de defesa estabelecido pelo Programa de Pós-Graduação em Filosofia, com abertura, condução e encerramento da sessão solene de defesa feitas pelo Professor Dr. Luiz Sérgio Repa. Após haver analisado o referido trabalho e arguido a candidata, os membros da banca examinadora deliberaram pela "aprovação" da mesma **HABILITANDO-A** ao título de Mestre em FILOSOFIA, na área de concentração em HISTÓRIA DA FILOSOFIA MODERNA E CONTEMPORÂNEA, desde que apresente a versão definitiva da dissertação no prazo de sessenta (60) dias, conforme Res.65/09-CEPE-Art.67 e Regimento Interno do Programa de Pós-Graduação em Filosofia. E, para constar, eu Aurea Junglos, Secretária Administrativa do Programa, lavrei a presente ata que vai assinada por mim e pelos membros da banca.

Curitiba, 03 de abril de 2012.

Aurea Junglos  
Secretaria Administrativa PGFILOS/UFPR

Dr. Luiz Sérgio Repa  
Orientadora e Presidente da banca examinadora  
UFPR

Dra. Yara Frateschi  
Primeiro examinador  
UNICAMP

Dra. Maria Isabel Limongi  
Segundo examinador  
UFPR



## **AGRADECIMENTOS**

Foram muitas pessoas que estiveram envolvidas na realização deste trabalho.

Agradeço ao Departamento de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal do Paraná por ter me possibilitado a chance de aprofundar meus estudos em Hannah Arendt.

Agradeço ao professor Luiz Sérgio Repa pela confiança depositada no meu trabalho, pelo empenho em me ajudar sempre e pela paciência.

Agradeço ao professor André Duarte pelas discussões e pela generosidade de sempre.

Agradeço aos professores Maria Izabel Limongi e André Duarte por fazerem parte da banca de qualificação. As sugestões dadas nesta ocasião foram importantíssimas para seguir com este trabalho.

Agradeço ao meu pai e minha mãe, por me apoiarem e estarem sempre ao meu lado sob qualquer circunstância.

Agradeço às minhas irmãs, Daniele e Rafaela, pela amizade e pelo carinho.

Agradeço aos meus sobrinhos, Clara e Rafael, que desde o momento que adentraram ao mundo me trouxeram a primavera.

Agradeço aos amigos e amigas, em especial Fabiane Baran, pela amizade de sempre.

Agradeço a Carlos Ramos por fazer meus dias mais felizes e coloridos.

## RESUMO

Esta dissertação trata das relações que Hannah Arendt estabelece no campo filosófico quando apresenta seus conceitos de poder e violência. O que pretendemos demonstrar é que os conceitos arendtianos estão em constante relação entre si e com a realidade. Segundo Hannah Arendt, a origem e significados dos conceitos atualmente utilizados na teoria política foram significativamente obscurecidos pelos eventos políticos contemporâneos. Para esta autora, o regime totalitário que aparece nas figuras do nazismo e stalinismo, são os eventos que liquidam qualquer possibilidade de explicação da realidade a partir do arcabouço teórico filosófico que apresenta a modernidade. Tal como a autora denomina, o rompimento com o fio da tradição, nos obriga a buscar outra tradição de pensamento pensada a partir das experiências da antiguidade clássica grega e romana, e que de tempos em tempos veem expostas o sentido original de seus conceitos como poder e liberdade, espaço público e ação. Os conceitos de poder e violência na teoria filosófica de Hannah Arendt se encontram diferenciados de maneira *sui generis*: diferentes, porém complementares. A arte de distinguir e relacionar empreendida por Arendt está ligada à sua relação com a tradição de pensamento político da antiguidade clássica, ao mesmo tempo em que se mantém em permanente diálogo com a realidade e experiências do mundo contemporâneo. Neste trabalho teremos como linha argumentativa a questão do conflito, como possível chave de entendimento para a relação que está sempre presente entre os fenômenos de poder e violência aqui apresentados. Hannah Arendt, ao distinguir tais fenômenos, não deixa de estabelecer a interessante relação de complementaridade na diferença entre ambos. Este será o fio condutor do trabalho. Assim, será a partir da relação entre o poder e a violência que o conflito, característica implícita da pluralidade, nos propõe a articulação entre os dois fenômenos.

Palavras-chave: poder, conflito, violência.

## **ABSTRACT**

This dissertation deals with the relationships that Hannah Arendt states in the field of philosophy when he presents his concepts of power and violence. We want to demonstrate is that the concepts arendtians are in constant relationship between themselves and with reality. According to Hannah Arendt, the origin and meaning of the concepts currently used in political theory were significantly obscured by contemporary political events. For this author, the totalitarian regime that appears in the figures of Nazism and Stalinism, are the events that settle any possible explanation of reality from a theoretical framework that presents philosophical modernity. As the author calls the break with the thread of tradition, obliges us to seek another tradition of thought from the thought experiments of classical Greek and Roman antiquity, and from time to time see exposed the original meaning of its concepts as power and freedom, public space and action. The concepts of power and violence in the philosophical theory of Hannah Arendt are differentiated *so sui generis*, different but complementary. The art of distinguishing and relating undertaken by Arendt is linked to its relationship with the tradition of political thought of classical antiquity, while it remains in constant dialogue with reality and experiences of the contemporary world. In this work we have line of argument as the issue of conflict as a possible key to understanding the relationship that is always present between the phenomena of power and violence presented here. Hannah Arendt, to distinguish such phenomena, it is nonetheless interesting to establish a complementary relationship of the difference between the two. This will be the guiding principle of work. Thus, it is based on the relationship between power and violence that conflict, characteristic of the plurality implicit in the proposed link between the two phenomena.

Keywords: power, conflict, violence.

## **LISTA DE ABREVIATURAS E SIGLAS**

- SV - Sobre a Violência
- CH - A Condição Humana
- EPF - Entre o Passado e o Futuro
- DP - A Dignidade da Política
- SR - Sobre a Revolução



## SUMÁRIO

<b>INTRODUÇÃO .....</b>	<b>08</b>
 <b>1. DISTINÇÃO ENTRE PODER E VIOLÊNCIA: CONTEXTO E LÓGICA DE UMA DIFERENCIAÇÃO .....</b>	 <b>14</b>
1.1. CONTEXTUALIZAÇÃO DA QUESTÃO DA VIOLÊNCIA .....	14
1.2. CONCEITO DE PODER E DE VIOLÊNCIA .....	21
 <b>2. VIOLÊNCIA COMO PODER E VIOLÊNCIA NA POLÍTICA: MAX WEBER E JÜRGEN HABERMAS .....</b>	 <b>33</b>
2.1. APRESENTAÇÃO DO CONCEITO DE PODER EM MAX WEBER E ROBERT DAHL .....	33
2.2. HABERMAS E A CRÍTICA AO CONCEITO DE PODER EM ARENDT .....	43
 <b>3. PODER, VIOLÊNCIA, CONFLITO E AÇÃO POLÍTICA EM HANNAH ARENDT .....</b>	 <b>57</b>
3.1. O PODER, A VIOLÊNCIA E A PLURALIDADE: ELEMENTOS PARA O CONFLITO .....	58
3.2. O CARÁTER PERFORMÁTICO DO PODER E DA MANIFESTAÇÃO DA LIBERDADE – UM DIÁLOGO COM DANNA VILLA .....	61
3.3. O CONFLITO E A VIOLÊNCIA SEGUNDO ÉTIENNE TASSIN .....	73
 <b>CONSIDERAÇÕES FINAIS .....</b>	 <b>84</b>
 <b>REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS .....</b>	 <b>89</b>

## INTRODUÇÃO

Este trabalho trata das relações que Hannah Arendt estabelece no seu pensamento político-filosófico a partir dos conceitos de poder e violência. A leitura dos críticos de tal autora nos leva a pensá-la como vinculada a uma tradição de pensamento aristotélica, que seria descolada da realidade moderna. Seus conceitos são frequentemente criticados pela pouca operacionalidade e utópicos tendo em vista as sociedades modernas. Em grande parte, tal crítica se dirige justamente à concepção arendtiana de poder.

Uma voz importante desse cenário crítico é, sem dúvida, Jürgen Habermas (2001). Tal autor identifica no pensamento arendtiano a minimização das relações que envolvem o conflito na vida política, o que limitaria o valor metodológico de suas teorizações. Na percepção de Habermas, a teoria de Hannah Arendt está fundamentada numa distinção radical entre o espaço político e o espaço social. Nas palavras dele:

O conceito de poder comunicativamente produzido, de H. Arendt, só pode transformar-se num instrumento válido se o desvincularmos de uma teoria da ação inspirada em Aristóteles. H. Arendt faz remontar o poder político exclusivamente à práxis, à fala recíproca e à ação conjunta dos indivíduos, porque delimita a práxis, por um lado com relação às atividades apolíticas da produção e do trabalho, e por outro lado, com relação ao pensamento. Face à produção de objetos e ao conhecimento teórico, a ação comunicativa aparece como única categoria política. Essa limitação conceitual do político ao prático permite, por um efeito de contraste, ilustrar a situação contemporânea, caracterizada pela eliminação de conteúdos essencialmente práticos do processo político. Com isso, entretanto, H. Arendt tem que pagar o preço de: a) excluir da esfera política todos os elementos estratégicos, definindo-os como violência; b) de isolar a política dos contextos econômicos e sociais em que está embutida através do sistema administrativo; c) de não poder compreender as manifestações da violência estrutural. (HABERMAS, 2001, p. 110)

A partir desta perspectiva, a teoria da ação de Arendt separaria o poder político das dimensões do pensamento e do trabalho. Neste sentido, Habermas afirma que o conceito de poder arendtiano está, de maneira decisiva, vinculado à teoria da ação inspirada na tradição aristotélica, e, portanto, seria inviável para pensar a realidade das relações de poder da modernidade. Para o autor, a ação política aparece como única categoria capaz de ser relacionada com a dimensão política. Neste caso, explica o autor, Hannah Arendt eliminaria do conceito de poder e de ação política elementos necessários para dimensionar a natureza estratégica das relações de poder, excluindo da dimensão política as categorias econômicas e sociais, engendrados no campo da política a partir da esfera

administrativa da modernidade. Outro ponto ressaltado contra a perspectiva arendtiana seria, na visão de Habermas, a insuficiência de sua teoria em relação à violência instrumental.

Tendo tal crítica no horizonte deste trabalho, pretende-se entender como os conceitos arendtianos estão em constante relação entre si e com a realidade, muito embora a autora afirme que para compreendê-los é necessário distingui-los e entendê-los a partir de outra tradição de pensamento, anterior à tradição teórica da modernidade, qual seja a tradição grega e romana. Pois estariam aí, segundo Hannah Arendt, a origem e significados dos conceitos atualmente utilizados na teoria política atual. Neste sentido,

Esses poucos grandes casos da sorte da história são, entretanto, decisivos; apenas neles o sentido da política e, de fato, a ventura como a desventura do âmbito político, encontram plena aparição. Desse modo, esses casos tornam-se normativos, não porque as formas de organização inerentes a eles pudessem ser imitadas, mas porque idéias e conceitos determinados que, por um curto período de tempo tornaram-se plena realidade, também determinam as épocas nas quais uma plena experiência do político permanece inoperante. (DP, p. 121)

Tal empreendimento não se faz sem razão. Para Arendt foi rompido definitivamente o fio da tradição. Os eventos contemporâneos, e para esta autora mais especificamente o regime totalitário que aparece nas figuras do nazismo e do stalinismo, são os eventos que liquidam qualquer possibilidade de explicação da realidade a partir do arcabouço teórico-filosófico que apresenta a modernidade. O pensamento sem amparos, tal como a autora o denomina, obriga-nos a buscar outra tradição de pensamento, pensada a partir das experiências grega e romana que de tempos em tempos vêm expostas o sentido original de seus conceitos como poder e liberdade, espaço público e ação. Segundo André Duarte:

(...) foi por meio do confronto crítico com a tradição do pensamento político ocidental e da seleção dos indícios de uma 'outra' tradição política, que teria sido esquecida, que Arendt pôde reavaliar os eventos políticos revolucionários da época moderna. (DUARTE, 2000, p. 264)

A isso se pode acrescentar que, principalmente em situações-limite como nas revoluções, Hannah Arendt "(...) descobriu nexos sintomáticos, jamais detectados pela tradição, entre o desejo de participação política nas modernas revoluções e as manifestações originárias da política da Antiguidade." (CH, p.264)

Igualmente, o pressuposto da autora de que "o próprio pensamento emerge de incidentes da experiência viva e a eles deve permanecer ligado, já que são os únicos

marcos por onde pode obter orientação.” (EPF, p.34) engendra a oportunidade de se trilhar um caminho no sentido de compreender e explorar as possibilidades que a teoria política de Hannah Arendt nos apresenta.

Neste sentido, se a autora vê uma ruptura no pensamento político moderno, se ela busca resgatar os elementos de uma tradição esquecida, não se trata, para ela, de um mero lamento, mas de pensar categorias modernas como a violência em função do questionamento apoiado pela tradição. Isso tem consequências para o conceito de violência aproximado ao de poder na modernidade, mas também para o próprio conceito de poder, inspirada na tradição da antiguidade clássica e esquecida.

Assim, é preciso ter cuidado para não transformar a oposição entre os conceitos de poder e violência em uma oposição estanque entre antiguidade clássica e modernidade. Tal como outros conceitos da teoria filosófica de Hannah Arendt, estes se encontram diferenciados de maneira oposta e, no entanto, complementares.

Desta maneira, neste trabalho a linha de análise passará pela questão da ação na sua dimensão performática, do conflito e da pluralidade, como possíveis chaves de entendimento para a relação entre os fenômenos do poder e da violência. Hannah Arendt, ao distinguir tais fenômenos, não deixa de estabelecer a interessante relação de complementaridade na diferença entre tais conceitos. Este é o fio condutor da dissertação: a pluralidade, a interpretação da ação na sua dimensão agonística e a categoria de conflito, característica implícita da diferença, propõem a articulação entre os dois fenômenos e produzem novos questionamentos acerca da teoria política desta autora.

Segundo Arendt, a composição do poder se dá exclusivamente em meio à pluralidade humana, “pois o poder humano corresponde, antes de mais nada, à condição humana da pluralidade.” (DP, p.213) Neste sentido, o poder está ancorado na opinião de diversos sujeitos em relação a uma determinada questão. Porém, justamente por isso, as diferenças sempre se farão presentes e permanecerão por todo o tempo em que o pacto gerador do poder for respeitado, mantendo assim, ainda que de maneira latente, a possibilidade de conflito.

Pois, se a pluralidade implica diferença e multiplicidade de interesses, poderíamos, neste sentido, pensar que o conflito entre os agentes estaria sempre presente na composição do poder? Uma vez que o conflito é entendido como constitutivo da relação de poder, o mesmo poderia pôr em questão a legitimidade deste mesmo poder, do pacto inicial estabelecido? Em episódios como revoltas e revoluções, a violência vem a tona

como forma de corrosão generalizada do pacto inicial assim como também esta se faz presente como forma de assegurar o poder legitimamente constituído. A idéia de a legitimidade do poder e de sua origem estar condicionada a um acordo, segundo Arendt, não anula os conflitos entre os diversos agentes formadores deste pacto e não exclui também a violência que pode ser legitimamente empregada por este mesmo poder.

Para desenvolver esta argumentação inicia-se o trabalho a partir da contextualização e da apresentação da teoria política da autora. O primeiro capítulo, “Distinção entre poder e violência: contexto e lógica de uma diferenciação”, está dividido em dois tópicos: o primeiro, “Contextualização da questão da violência”, apresenta os principais acontecimentos presentes no cenário social em que a autora está inserida. Tal tarefa tem como principal objetivo fundamentar as críticas presentes na distinção que a autora faz entre poder e violência. A situação política em que se insere Arendt no momento da elaboração dos conceitos lança à autora a possibilidade de entender o papel relegado ao conceito de poder e violência na teoria política da modernidade, bem como perceber a dinâmica da realidade em que estão inseridos tais fenômenos. Tal período, a década de 60, revela-se portador de um entendimento do fenômeno da violência, principalmente pelos movimentos da Nova Esquerda, que para Arendt é ímpar em toda a história. Esta geração passa a conviver com a intromissão massiva da violência no cotidiano, com a ameaça do extermínio total por bombas atômicas entre as super potências da época, e neste sentido, interpretam a violência segundo uma herança marxista que sequer corresponde ao pensamento de Marx de fato. A carência de entendimento sobre o fenômeno da violência revelaria, para a autora, a ênfase nos processos de continuidade, sejam econômicos ou políticos, sob a ótica do conceito de progresso. Por oferecer justamente uma lógica confortável de encadeamento entre os acontecimentos, Arendt afirma que tal compreensão se mostra nociva no sentido em que exclui o caráter de novidade e imprevisibilidade presente na realidade, e atribui à violência o papel de criadora de algo novo.

Tomando conhecimento desta lógica que estava presente, o tópico seguinte, “Conceito de poder e de violência”, trata de esmiuçar o pensamento da autora em relação ao seu entendimento do conceito de poder e violência. Para ela, a teoria política moderna tende a equacionar poder e violência como uma relação de dominação. Numa crítica clara a Max Weber, para quem o poder é a possibilidade de exercer o domínio sobre a vontade de outro, a despeito de resistência, a autora postula que o entendimento da relação entre os fenômenos pela modernidade seria demasiado obscura e negligenciaria a real

abrangência da violência na política. Para Arendt, tanto poder quanto violência seriam fenômenos em si mesmos, jamais poderiam estar ligados sob a lógica da dominação. Para ela, o poder “corresponde à habilidade humana não apenas para agir, mas para agir em concerto” (SV, p.36), enquanto que a violência diferencia-se por seu caráter instrumental, ou seja, um recurso que pode ser usado para obrigar o outro a agir de determinada maneira. O poder só é possível entre muitos, a violência pode aparecer pelas mãos de um único indivíduo. A autora enfatiza que equacionar estes dois fenômenos numa relação de domínio reduziria a complexidade e a possibilidade de entendimento dos assuntos públicos, impossibilitando que “as informações originais no âmbito dos assuntos humanos” (SV, p.36) apareçam, ou antes, reapareçam, em sua autêntica diversidade.

Neste sentido, o passo seguinte tratará de apresentar o conceito de poder, tal como entendido por Max Weber com o intuito de identificar os elementos presentes na teoria política moderna a que a autora se opõe. O capítulo “Violência como poder e violência na política” busca pontuar as características da relação direta estabelecida pelo autor entre poder e violência como fenômenos que partem da mesma relação de dominação. No tópico “Apresentação do conceito de poder em Max Weber e Robert Dahl”, o poder é definido como a possibilidade de um indivíduo exercer poder sobre outro dispondo de meios para alcançar este objetivo. Trata-se aqui de uma relação que se dá entre sujeitos singulares, com a efetiva possibilidade de se usar instrumentos para atingir um fim determinado. A relação de diálogo só poderá ser pensada no sentido em que possa produzir o sucesso a um dos atores da relação; não há espaço para se pensar o papel do diálogo voltado para o consenso. Em seguida, o tópico “Habermas e a crítica ao conceito de poder em Arendt” trata de marcar as diferenças principais entre os dois autores, Weber e Arendt, e apresentar a crítica formulada pelo autor em relação ao conceito de poder arendtiano. Para este autor, o poder na perspectiva da autora não dá conta de pensar a modernidade em toda a sua complexidade. Ao identificar a política com produção de diálogo voltado ao entendimento comum, Habermas afirma que a exclusão das dimensões econômica e social inviabiliza o poder dialógico de Arendt para pensar a realidade. A vinculação de Arendt ao pensamento aristotélico, na visão habermasiana, excluiria as esferas da produção e do trabalho do espaço público, inviabilizando a compreensão da política, e, neste sentido, excluiria da esfera da política as ações estrategicamente orientadas dos sujeitos resultariam na impossibilidade de se compreender as ações políticas e a violência estrutural presente na modernidade.

No capítulo 3, “Poder, violência, conflito e ação política em Hannah Arendt”, o objetivo será desenvolver a argumentação no sentido de demonstrar, através de comentadores da obra da autora, os elementos que permitirão pensar como relacionar os fenômenos poder e violência. O tópico “O poder, a violência e a pluralidade” apresentará como a composição do poder pela multiplicidade de seres humanos na teoria arendtiana possibilita o entendimento deste fenômeno como permeado pela divergência e pluralidade. A característica plural do poder confere a este o caráter da potencialidade e temporalidade, neste sentido, tal acordo sempre estará dependente das múltiplas opiniões dos sujeitos que o compõe, e assim, o conflito se fará sempre presente e a possibilidade de se entender o poder como consenso absoluto não existe. No tópico “O caráter performático do poder e da manifestação da liberdade – um diálogo com Danna Villa”, apresenta-se a compreensão deste autor para entender a ação política em Hannah Arendt como fenômeno agonístico e performático. Tal entendimento servirá para iluminar os elementos presentes na teoria da ação da autora que corroboram o objetivo do trabalho de demonstrar como o conceito de poder e violência na teoria arendtiana se relacionam. A ação política caracterizada como auto-contida caracteriza o fenômeno como intrinsecamente possuidor do valor de transcender a categoria de meios e fins e valorizar a sua dimensão performática. Para Arendt, o poder só poderá surgir na medida em que os homens ajam e deem início a novas possibilidades juntos; neste sentido, entender a ação na sua dimensão performática e agonística servirá para compreender que a produção de acordos, para Arendt, não se dá necessariamente sem conflitos ou dissensões. Assim, o tópico “O conflito e a violência segundo Étienne Tassin” estará presente neste trabalho para ajudar a pensar o papel do conflito na ação e na política. A ação arendtiana, para este autor, engendra o duplo entendimento de discordância e conflito, pois que produzida sempre em meio à pluralidade, diálogo e comunicação livre da violência. As considerações deste autor apresentam a possibilidade de entender o conflito e a diferença como fenômenos presentes na diferenciação do conceito de poder e violência de Arendt. Segundo Tassin, violência e conflito não podem ser entendidos como a mesma coisa.

## 1. DISTINÇÃO ENTRE PODER E VIOLÊNCIA: CONTEXTO E LÓGICA DE UMA DIFERENCIAÇÃO

### 1.1. CONTEXTUALIZAÇÃO DA QUESTÃO DA VIOLÊNCIA

O exercício de pensamento proposto pela teoria política de Hannah Arendt consiste, de maneira simplificada, em um movimento de duplo resgate: (a) tanto dos acontecimentos políticos particulares de seu tempo, (b) quanto das experiências humanas originárias a partir das quais foram forjados os conceitos que ainda hoje utilizamos no trato dos eventos políticos cotidianos. Por isso, a partir dos fatos contemporâneos à sua realidade a autora empreende uma articulação de seus conceitos e do contexto no qual esteve inserida.

As reflexões de Hannah Arendt foram provocadas pelos eventos cruciais do século XX que, “como Lênin previu, tornou-se de fato um século de guerras e revoluções e, portanto, um século daquela violência que comumente se acredita ser o seu denominador comum” (SV, p.13). Escrito entre 1968 e 1969, *Sobre a Violência* apresenta a emergência de experiências cruciais desse período, como a rebelião estudantil na França, que se espalhou por várias partes do mundo, os confrontos raciais, o aumento do progresso tecnológico, o temor da guerra nuclear, as lições provindas da Guerra do Vietnã e dos movimentos de resistência e desobediência civis por ela engendrados. A Guerra Fria dividia o mundo em blocos de interesses sócio-político-culturais antagônicos – soviéticos e norte-americanos, que faziam do equilíbrio das armas e da apologia da violência parte dos discursos políticos da época.

Segundo a autora, o desenvolvimento das tecnologias em favor da violência pôde ser claramente notado nos conflitos bélicos do século XX. Ao se elencar a dissuasão como forma mais racional de garantia para a paz e sobrevivência para ambos os lados, os confrontos não mais se fazem necessários, visto que somente a possibilidade de aniquilamento total do opositor por meio dos avanços tecnológicos alcançados já é o suficiente para determinar um vencedor. Para Hannah Arendt,

(...) trata-se de um jogo que não apresenta qualquer semelhança com quaisquer jogos de guerra que o precederam. O seu objetivo ‘racional’ é a dissuasão, não a vitória, e a corrida armamentista, como não é mais uma preparação para a guerra, agora só pode ser justificada sob o princípio de que mais e mais dissuasão é a melhor garantia para a paz. (SV, p.13)



A revolução tecnológica é especialmente notada na guerra em função de que a violência sempre necessitará, segundo Hannah Arendt, de implementos. A essência da ação violenta está assentada na categoria meios e fins e que quando aplicada aos assuntos humanos distorce a relação a tal ponto que “o fim corre o perigo de ser suplantado pelos meios que ele justifica e que são necessários para alcançá-lo” (SV, p.13). Em contraposição à violência, as ações humanas “estão para além do controle dos atores” (SV, p.14) e a primeira sempre guardará em si o elemento da arbitrariedade. Neste sentido, a guerra sempre existirá como forma de árbitro derradeiro para os assuntos internacionais da cena política e somada às ações humanas, representará a maneira mais óbvia de se equacionar os embates no cenário internacional. Para a autora, o crescimento do prestígio de assessores políticos com mentalidade científica em cargos importantes de governo, que pretendem calcular “as consequências de certas suposições hipoteticamente assumidas sem, contudo, serem capazes de testar suas hipóteses contra as ocorrências reais” (SV, p.15) revela a assustadora importância que a ciência ganha na tentativa de controlar a imprevisibilidade dos assuntos humanos e, portanto, políticos. Nas palavras da autora:

A falha lógica nestas construções hipotéticas dos eventos futuros é sempre a mesma: aquilo que primeiro aparece como hipótese – com ou sem as suas alternativas implicadas, conforme o grau de sofisticação – torna-se imediatamente, em geral, após uns poucos parágrafos, um ‘fato’, o que então origina toda uma corrente de não-fatos similares, daí resultando que o caráter puramente especulativo de toda empreitada é esquecido. (SV, p.15)

A objeção da autora a este tipo de estratégia típica do século XX é o perigo decorrente da crença que estas teorias podem suscitar de que teríamos conhecimento total sobre os eventos políticos, e, ainda, de que teríamos o controle sobre o seu fluxo, o que segundo Arendt, não é possível. Tentar ordenar os acontecimentos futuros com base nos fatos do presente, e lançar possibilidades de acontecimentos para aquilo que ainda virá, extinguindo qualquer possibilidade de ação humana, mostra-se pernicioso e perigoso. Para a autora:

O perigo está em que essas teorias são não apenas plausíveis, pois tiram sua evidência de tendências presentes efetivamente discerníveis, mas também em que elas possuem um efeito hipnótico, em função de sua consistência interna; elas adormecem o nosso senso comum [common sense], que nada mais é do que nosso órgão espiritual para perceber, entender e lidar com a realidade e com os fatos [factuality]. (SV, p.16)

A questão do papel que a violência e sua arbitrariedade desempenha nos assuntos humanos é inquestionável. Apesar disso, tal fenômeno raramente, segundo Arendt, foi objeto de consideração especial pelos estudos sociais. É neste sentido que a autora afirma que aquilo que está demasiadamente presente no cotidiano torna-se corriqueiro e dificilmente passa a ser objeto de investigação; “isto indica o quanto a violência e sua arbitrariedade foram consideradas corriqueiras e, portanto, desconsideradas; ninguém questiona ou examina o que é óbvio para todos” (SV, p.16). A marginalização do fenômeno da violência como objeto de estudo revela a ênfase que se dá sobre a relação de continuidade de processos, sejam econômicos ou políticos, que permanecem determinados por aquilo que antecedeu a ação violenta. O entendimento da violência apenas como meio de se atingir um fim impossibilita enxergar tal fenômeno em si mesmo e obscurece a real abrangência dele nas relações políticas, ou seja, nos assuntos humanos.

Na contemporaneidade, máximas antigas sobre os fenômenos da violência e do poder, como a de que a guerra seria a continuação da política por outros meios, perdem completamente sua aplicabilidade. E que, portanto, em disputas de guerrilha, o desenvolvimento tecnológico de armamentos se torna desvantajoso para o lado “mais forte”, e em se tratando de ameaça de aniquilação total, países pobres tornaram-se imunes, justamente por serem pobres.

Ao se analisar tais relações entre o poder e a violência estabelecida pela contemporaneidade, percebe-se “uma completa reversão” (SV, p.18) entre tais fenômenos, e uma inversão na relação entre os pequenos e os grandes países. A possibilidade de destruição completa de países através de armas desenvolvidas a partir da abundância econômica evidencia a fragilidade paradoxal a que os países mais ricos se expuseram.

Quanto mais o tema da violência ganhou repercussão nas relações internacionais, mais adquiriu espaço nas questões referentes ao tema da revolução. Segundo Hannah Arendt, “a forte retórica marxista da Nova Esquerda coincide com o firme crescimento da convicção totalmente não-marxista, proclamada por Mao Tsé-Tung, de que ‘o poder brota do cano de uma arma’”. (SV, p.18) Há aqui, para Arendt, uma interpretação equivocada do papel que assume a violência para Karl Marx. Não seria a violência, mas as contradições da própria sociedade que conduziriam ao seu colapso. As “irrupções violentas” (SV, p.18) precederiam o surgimento de uma nova sociedade, mas não necessariamente a

causariam. Ademais, Marx enfatiza que o Estado, como portador legítimo do uso da violência, estava a serviço da classe dominante, no entanto, o poder de tal classe não se assentava na violência. O poder desta classe se assentava no seu papel dentro do processo de produção.

No que se refere ao campo teórico deste período, Hannah Arendt também tece críticas à forma como a violência passa a ser interpretada, e ainda, glorificada. Numa interpretação estranha do marxismo, segundo a autora, Sartre é um teórico que não foi capaz de apreender o que a teoria de Marx realmente atribuída como o papel da violência. Nas palavras da autora:

(...) Sartre nada sabe de seu desacordo básico com Marx no que se refere à questão da violência, especialmente quando ele afirma que a “violência incontrolável... é o homem recriando-se a si mesmo”, que é por meio da “fúria louca” que os “desgraçados da Terra” podem “tornar-se homens”. (SV, p.19)

Para Hannah Arendt, nem Marx, nem mesmo Hegel elegeram a violência como fenômeno criador do próprio homem. Para ela em Hegel “o homem ‘produz-se’ a si mesmo por meio do pensamento” (SV, p.19) e em Marx seria o trabalho capaz de resolver isso, e a diferença entre tais atividades, que ao final são atividades pacíficas, em relação à violência, é muito grande. Portanto, “não se pode todavia negar que um abismo separa as atividades essencialmente pacíficas do pensamento e do trabalho de todos os feitos da violência” (SV, p.20). Mesmo para um dos nomes mais importantes do movimento da Nova Esquerda, a violência passa a ocupar um lugar central no desenvolvimento e criação do homem, e segundo Arendt, “esta nova mudança rumo à violência no pensamento dos revolucionários pode passar despercebida” (SV, p.20), mesmo para Sartre.

O sentido que tal mudança assume, para a autora, tem a ver com o contexto que tal geração faz parte: “O *pathos* e o *élan* da Nova Esquerda, a sua credibilidade, por assim dizer, estão intimamente relacionados com o estranho desenvolvimento suicida das armas modernas; esta é a primeira geração a crescer sob a sombra da bomba atômica” (SV, p.20). Segundo Arendt, tal geração aprende a conviver com a violência excessiva na política: desde os campos de concentração na escola às operações militares massacrantes. Mesmo que esta geração tenha tido como reação a repulsa a qualquer forma de violência, e que o exemplo do movimento de resistência à Guerra do Vietnã represente fator importante para o clima da opinião pública nos Estados Unidos, a glorificação da violência continua a ganhar espaço entre os movimentos militantes.

Independentemente dos fatores locais para o desencadeamento de rebeliões estudantis, o que parece comum, segundo Arendt, é que “esta geração parece caracterizar-se em qualquer lugar pela pura coragem, por uma surpreendente disposição para a ação e por uma confiança não menos surpreendente na possibilidade da mudança” (SV, p.21) e ainda, o que se faz comum também para esta geração é o fato de que cresceram com a possibilidade de um desenvolvimento científico e tecnológico capaz de destruir massivamente toda a existência terrestre, “em resumo, a proliferação aparentemente irresistível de técnicas e máquinas, longe de ameaçar certas classes com o desemprego, ameaça a existência de nações inteiras e, presumivelmente, de toda a humanidade” (SV, p.22).

Os movimentos estudantis da década de 60 contaram com a presença do fenômeno da violência de maneira importante, e embora o movimento tenha tido caráter global, a intromissão da violência diferenciou-se de país para país. Nos Estados Unidos a violência toma proporções maiores com o levante do movimento *Black-Power*, movimento engendrado pelos estudantes negros organizados como um grupo de interesses. Segundo a autora, a violência dos negros poder ser comparável à violência dos trabalhadores no mesmo país, um século atrás, e a tendência das universidades estadunidenses a cederem às reivindicações violentas mais do que as não-violentas, também parece ser semelhante. Para Arendt, é o “sentimento de culpa” o que move a convivência da comunidade branca em relação às reivindicações abusivas dos negros.

O movimento estudantil da década de 60, em seu enaltecimento à violência, apoia-se teoricamente, segundo Hannah Arendt, numa mistura retórica de remanescências de argumentos marxistas. Para a autora, Sartre dá expressão a esta “nova fé” (SV, p.23) revitalizando “os piores excessos retóricos de Fanon, tais como, ‘a fome com dignidade é preferível ao pão comido na escravidão’ ” (SV, p.23). Não seria necessário ir muito longe para refutar tal argumento, no entanto o efeito da retórica é o que se desejava aí.

Considerando o conhecimento sobre rebeliões e revoluções, Hannah Arendt não pode deixar de atribuir tais exageros retóricos a “um ânimo passageiro” destas pessoas que, impossibilitadas de lidar mentalmente com os acontecimentos inéditos de seu tempo, “revivem assim, de modo curioso, pensamentos e emoções dos quais Marx esperava ter libertado a revolução de uma vez por todas” (SV, p.24).

Hannah Arendt se pergunta sobre a insistência desses novos apologistas da violência em relação à ensinamentos de Marx que sequer correspondem à doutrina marxista de fato. A exigência desta militância por uma democracia participativa não pode

ser encontrada nos escritos de Marx, “o único *slogan* positivo proposto pelo novo movimento, a exigência por ‘democracia participativa’, que ecoou em todo globo e constituiu o denominador comum mais significativo das rebeliões no Leste e no Ocidente, provém do melhor da tradição revolucionária” (SV, p.25). Nenhuma referência a este tipo de objetivo poderia ser lida em Marx ou Lênin; em seus escritos, nem a ação pública, nem a participação nos negócios públicos existiria. Para a autora, a articulação teórica do movimento da Nova Esquerda deixa muito a desejar, sobretudo se considerar a imensa coragem para a ação do mesmo movimento. Tais incongruências do movimento têm a ver, com a sua suspeita de que a “razão profunda para esta lealdade em relação a uma doutrina típica do século XIX tenha algo a ver com o conceito de Progresso” (SV, p.26).

O conceito de progresso sofre modificações ao longo dos séculos, iniciando-se no século XVII e ganhando aceitação dogmática no século XIX. Desde o século XVII, o conceito passa de “uma acumulação do conhecimento através dos séculos” à “educação da humanidade” no século XVIII, ganhando aceitação ilimitada a partir do século XIX: “agora, nas palavras de Proudhon, o movimento é ‘*le fait primitif*’, (‘o fato primitivo’) e as ‘leis do movimento são as únicas eternas’” (SV, p.27). O conceito justifica as relações de força presentes a partir do século XIX e as coloca em termos de necessidade histórica e garantia de progresso da humanidade:

A ideia de Marx, tomada de empréstimo a Hegel, de que cada velha sociedade traz consigo as sementes de sua sucessora, do mesmo modo como todo organismo vivo traz consigo as sementes de sua descendência, é realmente não apenas a mais engenhosa, como também a única garantia conceitual possível para a eterna continuidade do progresso na história; e, posto que o movimento deste progresso deve advir do confronto de forças antagônicas, é possível interpretar cada “retrocesso” como um recuo necessário, mas apenas temporário”. (SV, p.27)

Tanto quanto outros conceitos da história, o conceito de progresso pode ser documentado e justificado, no entanto, sua vantagem reside no fato de que nenhum deles pode garantir a continuidade de um processo linear e contínuo da história; em nenhum outro conceito utilizado pela história, há a noção de progressão direta e ininterrupto presente no conceito de progresso. A despeito das desvantagens que o conceito possa gerar, como a desimportância da vida individual para o futuro geral da humanidade, ou o fardo que as gerações anteriores carregam em relação às mais jovens, pois somente as últimas poderão desfrutar o que foi construído anteriormente, o conceito de progresso sempre carregará o argumento irrefutável de que “o progresso não apenas explica o

passado sem quebrar a continuidade temporal, mas também pode servir como um guia para agir no futuro” (SV, p.28). Para Hannah Arendt, é como se a noção de progresso exercesse um grande conforto para a humanidade, que poderia olhar para o futuro sem temer a incerteza. Tanto teóricos de direita, quanto os de esquerda poderiam predizer o que esperar do futuro a partir da necessidade do próprio tempo histórico.

O progresso confere uma resposta à perturbadora questão: o que faremos agora? A resposta, em seu grau mais primário, é a seguinte: desenvolvamos o que já temos em algo maior, melhor, etc. (...) No grau mais sofisticado da Esquerda, a resposta nos diz para desenvolver as contradições presentes até sua síntese inerente. (SV, p.28)

Para Hannah Arendt, as experiências totalmente inesperadas deste século nos confrontam exatamente com aquilo que o progresso infunde. Ademais, a própria popularidade de tais doutrinas reside justamente no fato de que oferece um refúgio “confortável, especulativo ou pseudocientífico em relação à realidade” (SV, p.28). Para a autora, a rebelião estudantil pode ser considerada um desses exemplos do século XX que perturbam a ideia de previsibilidade do progresso.

Ao afirmar que “o progresso, por certo, é um dos artigos mais sérios e complexos encontrados no mercado de superstições do nosso tempo” (SV, p.29), Hannah Arendt nos chama atenção para a crença cega do século XIX no progresso, e na enorme aceitação deste conceito, muito em parte pelo contexto sócio-histórico de desenvolvimento das ciências naturais que desde então ocupariam o lugar de “ciências universais” na explicação e exploração infinita do universo. É muito relevante que a rebelião estudantil da década de 60 tenha se voltado contra a “glorificação acadêmica da especialização e da ciência, as quais, embora por questões distintas, estão gravemente comprometidas a seus olhos” (SV, p.29). Para Arendt, chegamos a tal estágio das coisas em que “não apenas o progresso da ciência deixou de coincidir com o progresso da humanidade” (SV, p.29), como o primeiro bem poderia destruir a humanidade, tanto quanto o progresso posterior da especialização pode levar a destruição de tudo o que a validava antes. Desencadearam-se processos de mudanças extremamente rápidas que não mais podem ser avaliados por meio do padrão do progresso.

Tomando como verdadeiro que a história seja um processo cronológico contínuo e necessário, a violência sob forma de guerras e revoluções toma o lugar de única possibilidade de interrupção de processos e quebra de continuidades. Para Arendt, o movimento estudantil de 60 baseava-se nesta crença. No entanto, a ação, “enquanto

distinta do mero comportamento” (SV, p.30) tem como atribuição interromper tais processos e desfazer a previsibilidade.

É em relação às experiências comentadas acima que Hannah Arendt propõe debater o fenômeno da violência no âmbito da política. Anteriormente comentado, a autora já anuncia que ao se tratar do fenômeno não se teriam muitos estudos e em certa medida, uma relutância geral por parte dos teóricos para se tratar do tema. Tanto para os de Esquerda, quanto para os de Direita, a violência aparece como resultado de uma relação de poder e que em última instância sempre fará parte do jogo de forças políticas como importante elemento de coação e obrigação entre os dois lados.

Se nos voltarmos para as discussões do fenômeno do poder, rapidamente percebemos existir um consenso entre os teóricos da política, da Esquerda à Direita, no sentido de que a violência é tão somente a mais flagrante manifestação do poder. (SV, p. 31)

A reticência por parte dos pensadores da política em se tratar a violência como fenômeno em si mesmo reflete um estado da política mais profundo e complexo que deve ser analisado.

## 1.2. CONCEITO DE PODER E DE VIOLÊNCIA

A reconstrução do contexto político-social da contemporaneidade, tal como explicitado por Hannah Arendt no começo de *Sobre a Violência*, não tem apenas um valor por si mesmo, isto é, como uma espécie de atualização de seu diagnóstico de época. Ela nos permite também compreender por que, na sequência, Arendt tende a fazer uma forte distinção entre o poder e a violência.

Baseados na definição de poder de Max Weber, em que a política pode ser entendida prioritariamente como uma luta pelo poder e que este fenômeno tem sua forma básica na violência, e ainda, que o Estado nada mais seria do que a dominação entre homens e o responsável pela legitimidade da violência, o pensamento político, diz Arendt, equaciona poder político com organização e controle dos meios da violência; equação esta que só faria sentido se fossem seguidas à risca as considerações de Marx, “para quem o Estado era um instrumento de opressão nas mãos da classe dominante” (SV, p.31).

A compreensão do poder irá determinar a forma que se entende a violência, afirma Arendt. Segundo a autora, Bertrand de Jouvenel considera que “a guerra apresenta-se como uma atividade que pertence à essência dos Estados” (SV, p.31), e nesse sentido a questão que se coloca é se o fim da guerra não significaria o fim dos Estados e, conseqüentemente, se o fim da violência entre os Estados não marcaria o fim do poder. O poder, para a nossa tradição de pensamento político, passa pelo encadeamento do que seria o poder e a violência. Para Arendt, o poder seria um instrumento de dominação, e esta, por sua vez, passa por um “instinto de dominação” humana. Desde Jouvenel lemos que “um homem sente-se mais homem quando se impõe e faz dos outros um instrumento de sua vontade” (SV, p.32). Outro exemplo é Voltaire, quem afirma que o poder é a capacidade de outras pessoas agirem conforme minha vontade. Na mesma linha de pensamento seguem Max Weber e Clausewitz, com as máximas de que o poder estaria presente onde quer que possa impor minha vontade, mesmo contra resistências, e da guerra como “um ato de violência a fim de compelir o oponente a fazer o que desejamos” (SV, p.32). Strausz-Hupé e Jouvenel equacionam o poder como a dominação do homem sobre o homem, e a essência do poder como o comando e a obediência. Tais definições de poder substancialmente ligadas à efetividade do comando levam Hannah Arendt a questionar qual seria, portanto, a diferença entre o comando vindo da arma de um criminoso em relação ao comando vindo da arma de um policial. Mesmo Alexander Passerin d’Entrèves, que apresenta uma interessante tentativa de se distinguir poder de violência, afirma que o poder passa a ser uma “força qualificada ou institucionalizada” (SV, p.32) e, neste sentido, o poder passa a ser uma “violência mitigada”. Para Arendt, isto acaba sendo a mesma lógica dos outros teóricos citados acima, os quais definem “a violência como a mais flagrante manifestação do poder” (SV, p.32). Neste sentido, pergunta-se Hannah Arendt: “Será que todos, da direita à esquerda, de Bertrand de Jouvenel a Mao Tsé Tung, deveriam concordar a respeito de um aspecto tão básico da filosofia política quanto à natureza do poder?” (SV, p.32)

Tais definições usadas pela teoria política tradicional têm correspondência clara, segundo Arendt, com a noção de poder absoluto, que acompanha o nascimento do Estado-Nação europeu e contam com as vozes de Jean Bodin, no século XVI, e Thomas Hobbes no século XVII, mas também correspondem às declarações usadas na “antiguidade grega para definir as formas de governo” (SV, p.33), baseadas justamente nas máximas citadas pelos autores acima como o domínio do homem pelo homem, na definição de monarquia e oligarquia em que o governo é de um apenas ou de uma



minoria ou na definição de aristocracia ou democracia em que o governo está nas mãos dos melhores ou de todos. Para Hannah Arendt, a forma de dominação da atualidade seria a burocracia,

Ou o domínio de um sistema intrincado de departamentos nos quais nenhum homem, nem um único nem os melhores, nem a minoria nem a maioria, pode ser tomado como responsável, e que deveria mais propriamente chamar-se domínio de Ninguém. (SV, p.33)

Segundo Arendt, tal “domínio de ninguém” engendrado pela burocracia pode ser caracterizado como o mais tirânico de todos, pois neste caso não há qualquer pessoa claramente responsável pelo que está sendo feito e, portanto, não há a quem responsabilizar. A rebeldia dos movimentos sociais espalhados pelo mundo pode, segundo Arendt, ter como uma de suas causas tal estado de coisas em que se faz impossível “a localização da responsabilidade e a identificação do inimigo” (SV, p.33).

Para Arendt, o tal vocabulário político é corroborado pela tradição judaico-cristã e sua forma impositiva de entender a lei. Segundo a autora, o conceito de poder identificado com comando e obediência, é resultado de “uma generalização muito anterior e quase automática dos ‘mandamentos’ de Deus, de acordo com a qual ‘a simples relação de comando e obediência’ já era de fato suficiente para identificar a essência da lei” (SV, p.33). Na esteira de tais determinações filosóficas e políticas, dados científicos como um suposto instinto humano de dominação e agressividade fortalecem tais tradições. Tais descobertas foram estranhamente precedidas por máximas filosóficas como as de John Stuart Mill em que nada seria mais humano que as duas inclinações: o desejo de obedecer e o de mandar. Hannah Arendt argumenta que, se observarmos historicamente a antiga instituição da economia escrava segundo tal máxima, ela não se sustenta. O fim principal de tal instituição era o de liberar os cidadãos das exigências domésticas e permitir que fizessem parte da vida pública onde todos eram iguais, “se fosse verdade que nada é mais doce do que dar ordens e dominar os outros, o senhor jamais teria abandonado seu lar” (SV, p.34).

No entanto, a autora nos apresenta outro conceito de poder que não está calcado na relação de mando-obediência e que não reconhece o poder com o domínio ou a lei com o mando. É a concepção de poder que gregos usaram na sua Constituição de uma isonomia ou que os romanos chamaram de *civitas* na sua forma de governo. Segundo Arendt:

Foi para esses exemplos que os homens das revoluções do século XVIII voltaram-se quando vasculharam os arquivos da Antiguidade e constituíram uma forma de governo, uma república, em que o domínio da lei, assentado no poder do povo, poria fim ao domínio do homem sobre o homem, o qual eles pensavam ser um governo “próprio a escravos”. (SV, p.34)

Tais revolucionários ainda usavam expressões como obediência às leis em vez de aos homens, mas o que a autora deseja enfatizar é que, nesses casos, a expressão correta seria “apoio às leis para as quais os cidadãos haviam dado seu consentimento” (SV, p.34). E tal expressão é tão importante para Arendt, pois naquilo que se confere o apoio do povo, nunca será possível, ou ainda, é indesejável que se alcance uma “obediência inquestionável” (SV, p.34) similar àquela alcançada pelo cano da arma de um criminoso. Para a autora “é o apoio do povo que confere poder às instituições de um país, e este apoio não é mais do que a continuação do consentimento que trouxe as leis à existência” (SV, p.34). A questão aqui é a de que as instituições de um país assentam-se na opinião e no consentimento do povo. Elas são “manifestações e materializações do poder” (SV, p.34), elas existem ou deixam de existir a partir do momento em que há o consentimento ou não da pluralidade. Hannah Arendt sustenta essa afirmação a partir da máxima de Madison que diz que “todos os governos assentam-se na opinião” (SV, p.35), máxima que embasa a sustentação do poder tanto na monarquia quanto na democracia. Não é apenas nesta última forma de governo que o apoio deve existir, também na monarquia e até mesmo na tirania existe a dependência do governante em relação à opinião de seu povo, pois mesmo nas tarefas que envolvam atividades de violência, o tirano necessitará de pessoas que executem suas ordens. Neste sentido, Arendt iguala ao poder de um determinado governo, o vigor da opinião do povo em relação a este governo e ainda, a dependência deste dos números ao qual é associado, e assim, a tirania, que é a menos poderosa forma de governo, pois conta com mínimo apoio da pluralidade. Afirma a autora:

De fato, uma das mais óbvias distinções entre poder e violência é a de que o poder sempre depende dos números, enquanto a violência, até certo ponto, pode operar sem eles, porque se assenta em implementos. (...) A forma extrema de poder é o Todos contra Um, a forma extrema da violência é o Um contra Todos. E esta última nunca é possível sem instrumentos. (SV, p.35)

A partir das definições que Arendt lança a respeito do poder e da violência e da relação de ambos com a pluralidade e a opinião, a autora lamenta que a ciência política atual não faça distinções claras entre fenômenos como o poder, o vigor, a força, a

autoridade e a violência. Segundo a autora, d'Entrèves também chama atenção sobre a pouca importância que se dá na conversação corrente sobre as determinações do que seriam o poder, a força e a autoridade; para ele, “o uso correto destas noções não é apenas uma questão de gramática lógica, mas de perspectiva histórica” (SV, p.36). Para Hannah Arendt, a pouca importância dada aos significados linguísticos no momento em que não se distingue conceitos, e afinal, os próprios fenômenos, já seria demasiado grave. No entanto, para a autora, tal negligência em relação às distinções dos termos diz respeito a uma questão ainda mais profunda: “uma certa cegueira quanto às realidades às quais elas correspondem” (SV, p.36). Arendt nos chama a atenção para o fato de que tais distinções, ao final, não seriam relevantes, pois nas temáticas políticas a questão de “quem domina quem” seria a questão relevante:

Por detrás da aparente confusão subjaz a firme convicção à luz da qual todas as distinções seriam, no melhor dos casos, de pouca importância: a convicção de que o tema político mais crucial é, e sempre foi, a questão sobre “quem domina quem”. Poder, vigor, força, autoridade e violência seriam simples palavras para indicar os meios em função dos quais o homem domina o homem; são tomados por sinônimos porque têm a mesma função. (SV, p.36)

Hannah Arendt afirma que a questão do domínio reduz a complexidade e a possibilidade de entendimento dos assuntos públicos, impossibilitando que “as informações originais no âmbito dos assuntos humanos” (SV, p.36) apareçam, ou antes, reapareçam, em sua autêntica diversidade.

Neste sentido, Arendt define tais informações originais de maneira sistematizada e pontual. O poder, para a autora, “corresponde à habilidade humana não apenas para agir, mas para agir em concerto” (SV, p.36), assim tal fenômeno nunca poderá ser compreendido individualmente, ele é resultado da ação em grupo e existirá apenas enquanto tal grupo existir. A expressão usual em nosso contexto de que determinado indivíduo “está no poder” na realidade indica que esse mesmo indivíduo foi “empossado por certo número de pessoas para agir em seu nome” (SV, p.36), portanto, segundo Arendt, o poder apenas existirá enquanto o grupo que o originou também existir.

Seguindo o pensamento da filósofa, não seria possível atribuímos a uma determinada pessoa o adjetivo “poderoso”, pois a possibilidade de tal personalidade estar em contato com o poder está invariavelmente atrelada a um grupo. No entanto, a determinada característica, qualidade de um indivíduo ou objeto que o distingue dos demais e que seja propriedade inerente de seu caráter, é chamado de vigor. Para a

autora, “o vigor inequivocamente designa algo no singular, uma entidade individual” (SV, p.37), podendo ser assim, a qualquer momento sobrepujado pelos muitos, ou seja, vencido pelo poder originado num grupo.

Diferentemente do que usamos na linguagem corrente, para Arendt, a força “deveria indicar a energia liberada por movimentos físicos ou sociais” (SV, p.37) e não equivaler à violência.

A autoridade, para a autora, pode ser reconhecida em pessoas: na relação entre pais e filhos, professores e alunos ou postos específicos em instituições como Igreja ou Senado, por exemplo. No entanto é um fenômeno específico que exige o reconhecimento imediato e “inquestionável por aqueles a quem se pede que obedeçam; nem a coerção nem a persuasão são necessárias” (SV, p.37) e, segundo Arendt, o mais enganoso dos fenômenos e um termo de que se abusa com frequência. Manter a autoridade exige o respeito pela pessoa ou pelo cargo hierárquico desta. “O maior inimigo da autoridade é, portanto, o desprezo, e o mais seguro meio para miná-la é a risada.” (SV, p.37)

Por fim, a violência, para Arendt diferencia-se por seu caráter instrumental; mecânico, caracteristicamente um recurso empregado para alcançar um objetivo, e neste sentido, similar à descrição do que seria o vigor, “posto que os implementos da violência, como todas as outras ferramentas, são planejados e usados com o propósito de multiplicar o vigor natural até que, em seu último estágio de desenvolvimento, possam substituí-lo.” (SV, p.37)

A despeito de Arendt desenvolver sua argumentação no sentido de diferenciar os termos, e em última instância, os fenômenos, a autora afirma que não é possível encontrá-los de forma estanque quando observamos a realidade. Neste sentido, o poder, quando encontrado na realidade, aparecerá como poder institucionalizado “sob a forma de autoridade” (SV, p.38) prescrevendo reconhecimento imediato, relação esta que a autora afirma ser indispensável em qualquer sociedade. Nesta mesma linha argumentativa, Arendt relaciona o poder com a violência e afirma que ambos dificilmente podem ser encontrados de maneira separada na realidade:

Ademais, nada, como veremos, é mais comum que a combinação de violência e poder, nada é menos frequente do que encontrá-los em sua forma pura e, portanto, extrema. Disto não se segue que autoridade, poder e violência sejam o mesmo. (SV, p.38)

A possibilidade de equacionar o poder com a violência, e pensar este fenômeno como resultante de uma relação de mando e obediência, ocorre com frequência. Hannah

Arendt argumenta que tal relação existe sim nos casos específicos do poder, por exemplo, o poder do governo. Nas relações internacionais, e nos assuntos políticos domésticos, a violência aparece como a última forma de preservar a estrutura do poder, neste sentido, a violência cumpre o papel de ser sempre o pré-requisito do poder, e o poder, apenas uma justificativa para o uso da violência, ao fim e ao cabo. Para entender melhor a pouca plausibilidade desta noção e a lacuna existente entre a teoria e a realidade, Hannah Arendt comenta o fenômeno da revolução.

A partir da observação do século XX, a autora refuta as previsões dos teóricos da revolução de que as chances de tais eventos acontecerem diminuíssem progressivamente à medida que os meios de destruição em massa foram sendo desenvolvidos. Neste sentido, na visão da autora, existe uma lacuna tão imensa entre “os meios de violência possuídos pelo Estado e aquilo que o povo pode juntar por si mesmo” (SV, p.39), que a capacidade de destruição das armas dificilmente fariam diferença. Por certo, a superioridade dos meios disponíveis para se exercer a violência por parte dos governos sempre será maior e mais eficaz, no entanto, tal superioridade só tem permanência enquanto o governo instituído possuir estrutura para conservar-se, ou seja, “enquanto os comandos são obedecidos e as forças do exército ou da polícia estão prontas a usar suas armas” (SV, p.39). A partir do momento em que isso não acontece mais, “não apenas a rebelião não é contida, mas as próprias armas mudam de mãos” (SV, p.39). O apoio às instituições, ou seja, o consentimento por parte do povo às estruturas que mantêm no poder determinado governo pode ser entendido como o resultado da obediência civil, e a ruptura súbita deste poder que acontece nas revoluções revela o papel que a opinião, ou ainda, o número daqueles que compartilham e compactuam com tal estrutura têm na conservação do poder. Nas palavras da autora:

Onde os comandos não são mais obedecidos, os meios da violência são inúteis; e a questão da obediência não é decidida pela relação de mando e obediência, mas pela opinião (...). Tudo depende do poder por trás da violência. (SV, p.39)

A violência emerge de onde o poder já não existe mais, nesse sentido, as revoluções podem aparecer, porém não necessariamente. É preciso que um grupo esteja disposto a testar o vigor de um determinado regime, e ainda assim a sua fraqueza só será manifesta no confronto direto, e o poder engendrado pelos revoltosos terá que ser tomado e assumido por alguém. Arendt relata que o enrijecido sistema universitário francês foi desafiado e veio abaixo por um grupo de estudantes “relativamente inofensivo e

essencialmente não violento” (SV, p.39) e que a princípio, “eles pretendiam apenas desafiar o ossificado sistema universitário, e veio abaixo o sistema governamental de poder, junto com aquele das imensas burocracias partidárias” (SV, p.40). Este seria um caso emblemático em que o poder desafiado estava sendo mantido apenas pela ausência de opositores que o colocassem em xeque.

Para a autora, não há governo que se baseie exclusivamente nos meios da violência, “mesmo o domínio totalitário, cujo principal instrumento de dominação é a tortura, precisa de uma base de poder” (SV, p.40). Com “base de poder”, Hannah Arendt está se referindo às redes de informantes de um governo, ao exército de um país, ou à polícia secreta, por exemplo. Todos estes fatores corroboram a ascendência fundamental do poder sobre a violência como fenômeno resultante de um grupo, e superior porque sempre em vantagem em relação à violência em função do número de apoiadores. Neste sentido, jamais um homem solitário, sem outros homens para apoiá-lo, poderá usar indefinidamente dos meios da violência para subjugar um grupo; e em assuntos domésticos a violência é usada como um recurso para resignar a rebeldia de criminosos individuais que não estão devidamente subjugados pelo consenso da maioria. É o caso, segundo Arendt, da Guerra do Vietnã, em que o poder e organização de um grupo são capazes de superar os meios de violência mais modernos e avançados.

“O poder é de fato a essência de todo governo, mas não a violência” (SV, p.40). A partir disso Hannah Arendt caracteriza a violência como fenômeno de natureza instrumental, ou seja, tem um objetivo prescrito e pode lançar mão de objetos para alcançá-lo, neste sentido sempre será meio para um fim, nunca poderá ser essência de algo, diferentemente do poder, que é um fim em si mesmo; é a essência de todo governo. A autora não está afirmando que não existam políticas e objetivos prescritos que os governos se esforcem para alcançar, no entanto,

A própria estrutura de poder precede e supera todas as metas, de sorte que o poder, longe de ser um meio para um fim, é de fato a própria condição que capacita um grupo de pessoas a pensar e agir em termos de categorias de meios e fins. (SV, p.41)

E neste sentido, o governo sendo poder organizado e instituído tampouco comportaria questões no sentido da sua finalidade, sob o risco de incorrer em utopias como “promover a felicidade e concretizar a sociedade sem classes, ou qualquer outro ideal não político, o qual, se tentado com perseverança, só pode acabar em alguma forma de tirania” (SV, p.41).

Poder e legitimidade são conceitos que estabelecem relação de complementaridade para Arendt, ou seja, enquanto a violência é fenômeno justificável, o poder, sendo resultado do ato de um grupo que se une e age em concerto, ampara-se na legitimidade do “estar junto inicial do que de qualquer ação que então possa seguir-se” (SV, p.41). Neste sentido, ao afirmar que a violência nunca será legítima e sempre justificável, Arendt está entendendo a legitimidade como algo que, quando colocada em questão, sempre irá aludir ao seu passado, enquanto que a justificação sempre irá se referir ao futuro.

As distinções conceituais entre o poder e a violência, não significam que ambos deixem de aparecer juntos, no entanto, sempre com a predominância e superioridade do poder. Porém em episódios de invasões e ocupações estrangeiras, ambos os fenômenos podem aparecer em seus estados puros. A equação entre o poder e a violência assenta-se no entendimento de que ambos engendram dominação, e o poder do governo personifica tal relação. Em casos raros, como o conflito entre os tanques russos e o povo tcheco, em que claramente se observa a violência e o poder em seus estados puros, a dominação pode ser mais difícil, porém não impossível. O vigor e a força humana são passíveis de serem intensificados em função dos implementos que a violência pode usar, pois, como mencionado, “a violência não depende de números ou opiniões, mas de implementos” (SV, p.42). Para Arendt, nunca será possível surgir poder de um instrumento utilizado para coagir alguém para agir segundo minha vontade, o que surgirá daí será a obediência inquestionável originada da violência. Nas palavras da autora:

Aqueles que se opõem à violência com o mero poder rapidamente descobrirão que não são confrontados por homens, mas pelos artefatos humanos, cuja desumanidade e eficácia destrutiva aumentam na proporção da distância que separa os oponentes. (SV, p.42)

Para a autora, em conflitos frontais em que o poder e a violência se encontram em seus estados puros, dificilmente o poder tem chance de sair vitorioso. É o caso da estratégia de resistência não-violenta de Gandhi em relação à Inglaterra. Segundo Arendt, o resultado poderia ser diferente se o inimigo colonizador fosse a Alemanha Nazista ou a Rússia de Stalin. Nesses dois casos de domínio pela pura violência se torna manifesto a ideia de que, onde o poder já está perdido, a violência precisa dominar integralmente. “Substituir o poder pela violência pode trazer a vitória, mas o preço é muito alto; pois ele é não apenas pago pelo vencido como também pelo vencedor, em termos de seu próprio poder” (SV, p.42), esclarece a autora. O domínio pela violência tem consequências tanto

para o dominador quanto pelo dominado, e com a perda do poder, torna-se tentador governar através da violência, mas que ao final resultará em impotência. Na teoria de Arendt, a violência deve estar amparada pelo poder, quando isto não é mais possível, inverte-se a relação entre os meios e os fins, ou seja, “os meios, os meios da destruição, agora determinam o fim – com a consequência de que o fim será a destruição de todo poder.” (SV, p.43)

A forma de governo que entra em ação na medida em que a violência é capaz de destruir todo o poder e permanecer absoluta é o terror. Segundo Arendt, nossa geração sabe mais que qualquer outra sobre este tipo de dominação, e o sucesso de tal dominação dependerá sempre da total aniquilação das oposições e do “grau de atomização social”.

Esta atomização – uma palavra ultrajantemente pálida e acadêmica para o horror aí implicado – é sustentada e intensificada por meio da ubiquidade do informante, que pode tornar-se literalmente onipresente porque já não mais é um mero agente profissional a soldo da polícia, mas, potencialmente, qualquer pessoa com quem se tenha contato.

Para Arendt, a dominação totalitária, baseada no terror, difere-se da tirania baseada na violência, pela capacidade da primeira de investir contra todos os cidadãos, desde os seus inimigos aos seus apoiadores. O poder deixa de existir completamente no momento em que o Estado passa a destruir suas próprias bases informantes, “quando o executante de ontem torna-se a vítima de hoje”. (SV, p.44)

A violência e o poder são fenômenos opostos; para Arendt, “onde um domina absolutamente, o outro está ausente” (SV, p.44). No momento em que o poder está fragilizado, a violência aparece, porém o andamento deste fenômeno é capaz de destruir o poder, nunca gerá-lo.

Não é difícil reconhecer, nessa oposição entre poder e violência, que é o sentido da política que está em jogo:

(...) para a questão sobre o sentido da política há uma resposta tão simples e conclusiva em si mesma que se poderia pensar que as outras respostas são totalmente desnecessárias; a resposta é a seguinte: o sentido da política é a liberdade(...) nossa questão atual surge a partir de experiências muito reais que tivemos na política; ela é despertada pelo desastre que a política já provocou em nosso século e pelo desastre ainda maior que dela ameaça resultar. (DP, p.117)



Nenhuma implicação desse desastre seria mais evidente do que justamente a substituição do conceito de poder pelo de violência, refletindo tanto prática quanto teoricamente pela modernidade.

Segundo Hannah Arendt: “O poder corresponde à habilidade humana não apenas para agir, mas para agir em concerto”. (SV, p.36). E ainda:

(...) a violência, como eu disse, distingue-se por seu caráter instrumental. Fenomenologicamente, ela está próxima do vigor, posto que os implementos da violência, como todas as outras ferramentas, são planejados e usados com o propósito de multiplicar o vigor natural até que, em seu último estágio de desenvolvimento, possam substituí-lo. (SV, p.37)

Arendt define poder e violência como fenômenos diferentes. A autora propõe como fundamento para o seu conceito de poder a ideia de que este advém da pluralidade de indivíduos e encontra na concordância sua base principal. E ainda, que o fenômeno da violência se relaciona a algo instrumental e estaria mais próximo da força que do poder. A violência, para Hannah Arendt, é capaz de valer através da ação de um único indivíduo (através do cano de uma arma, por exemplo), ao passo que o poder nasce na pluralidade e é sedimentado no consenso.

É evidente que, para Arendt, poder e violência não são idênticos; menos ainda, um não pode ser pensado como a manifestação flagrante do outro. Para ela, poder e violência são fenômenos em si mesmos; não pressupõem uma relação mediada pela coação, e ainda, há poder sem emprego direto da violência e mesmo sem a sugestão possível desta. Para que haja poder deve haver consentimento e concordância de muitos, diferentemente das condições necessárias à violência, que pode ser algo instrumental e operar à revelia dos sujeitos pelas mãos de um único indivíduo. Uma das mais claras distinções entre poder e violência descrita pela autora é a de que “o poder sempre depende de números, enquanto a violência, até certo ponto, pode operar sem eles, porque se assenta em implementos” (SV, p.35).

Assim, coloca-se em evidência uma questão importante quando do contato com o entendimento dos conceitos de poder e violência em Arendt. Eles colocam-se contrários à tradição do pensamento filosófico e político dominante na modernidade. Nas palavras de Hannah Arendt, “a principal debilidade deste pensamento seria a confusão entre o que se define como poder e violência”. Ainda nas palavras da autora: “Poder, vigor, força, autoridade e violência seriam simples palavras para indicar os meios em função dos quais

o homem domina o homem; são tomados por sinônimos porque têm a mesma função” (SV, p.36).

A seguir, busca-se identificar em Max Weber, de maneira paradigmática, a tendência de pensar o poder pela lógica instrumental da violência. Esse passo será seguido de outro, que é a retomada da crítica de Habermas à Hannah Arendt, segundo o qual o conceito de poder como consenso e a definição de política inspirada na antiguidade clássica, extingue os elementos conflituosos. Tal crítica nos coloca um desafio complementar ao que enfrentamos até o momento. Trata-se de pensar, agora, aquilo que pode reaproximar, ou rearticular os polos da oposição, ou seja, o conflito. Pois é importante ressaltar que o entendimento dos conceitos da teoria arendtiana não pode ser feito de maneira descolada dos tantos outros que a autora formulou. Assim, se o contexto político-social contemporâneo pode explicar a tendência para a separação teórica entre poder e violência, ele não pode, por si mesmo, explorar o sentido da relação entre os dois conceitos à luz de uma visão mais ampla da complexidade da política na obra de Hannah Arendt. Portanto, para melhor compreensão da tensão intrínseca que existe entre o poder e a violência, as definições dadas pela autora ao longo de suas obras sobre as diferenças principais entre tais fenômenos permite compreender a relação entre ambos.

## 2. VIOLÊNCIA COMO PODER E VIOLÊNCIA NA POLÍTICA: MAX WEBER E JÜRGEN HABERMAS

### 2.1. APRESENTAÇÃO DO CONCEITO DE PODER EM MAX WEBER E ROBERT DAHL

No intuito de deixar claro os pontos da Teoria Política da modernidade que Hannah Arendt critica, apresentamos a seguir a concepção de poder e violência de Max Weber. Tal autor se faz importante para a teoria política da modernidade por sua definição de poder e violência estar fundamentalmente baseada na categoria de meios e fins, importante ponto criticado por Hannah Arendt nas definições da teoria política moderna. Nas palavras da autora:

Se nos voltarmos para as discussões do fenômeno do poder, rapidamente percebemos existir um consenso entre os teóricos da política, da Esquerda à Direita, no sentido de que a violência é tão somente a mais flagrante manifestação do poder. “Toda política é uma luta pelo poder; a forma básica do poder é a violência”, disse C. Wright Mills, fazendo eco, por assim dizer, à definição de Max Weber, do Estado como ‘o domínio do homem pelo homem baseado nos meios da violência legítima, quer dizer, supostamente legítima’. (SV, p.31)

É importante frisar, no entanto, que o conceito de poder em Weber está vinculado aos conceitos fundamentais inseridos na primeira parte de sua obra intitulada “Economia e Sociedade” (WEBER, 2000). Ou seja, cabe destacar que o conceito de poder weberiano é parte do tipo de abordagem metodológica dos fenômenos da realidade desenvolvida por este autor, cuja forma de construção é denominada “sociologia compreensiva”, e serve de base para a fundamentação dos conceitos e da posterior discussão dos mesmos. Para o que este trabalho se propõe, não caberá apresentar uma discussão extensa a respeito da “sociologia compreensiva” de Max Weber. Iremos nos limitar às explicações desta proposta na medida em que os conceitos envolvidos na abordagem do poder deste autor assim exigirem.

A partir de uma definição muito direta que Weber dá sobre o poder, entende-se que o “poder significa toda probabilidade de impor a própria vontade numa relação social, mesmo contra resistências, seja qual for o fundamento dessa probabilidade” (WEBER, 2000, p.33).

A definição breve do conceito de poder, no entanto, não é pouco complexa; ela remete a vários elementos da sociologia compreensiva os quais merecem ser

mencionados aqui. O primeiro deles é o conceito de ação social apresentado pelo autor. Weber assim a define:

A ação social (incluindo omissão ou tolerância) orienta-se pelo comportamento de outros, seja este passado, presente ou esperado como futuro (vingança por ataques anteriores, defesa contra ataques presentes ou medidas de defesa para enfrentar ataques futuros). Os “outros” podem ser indivíduos e conhecidos ou uma multiplicidade indeterminada de pessoas completamente desconhecidas. (WEBER, 2000, p.14)

O conceito acima exposto diz que as ações dos indivíduos são orientadas por ações dos outros, ou seja, pela expectativa de uma ação oriunda de outros indivíduos, seja ele quem for. Deste modo, a ação social também pode ser um comportamento interno. Este pode ser um comportamento que tenha como expectativa uma atitude alheia, sendo assim também considerado ação social. A atividade econômica também pode ser entendida desta maneira, na medida em que leva em conta a atitude de terceiros. Assim, podemos recorrer ao exemplo clássico de Weber ao citar o encontro de dois ciclistas: “um choque entre dois ciclistas, por exemplo, é um simples acontecimento do mesmo caráter de um fenômeno natural. Ao contrário, já constituiriam ações sociais as tentativas de desvio de ambos e o xingamento ou a pancadaria ou a discussão pacífica após o choque”. (WEBER, 2000, p.14). Neste sentido, Weber explica que a tarefa da sociologia está no fato de “compreender interpretativamente a ação social e assim explicá-la causalmente em seu curso e em seus efeitos” (WEBER, 2000, p.3). Ou seja, as ações sociais, da maneira definida pelo autor, podem ser analisadas interpretativamente pela sociologia, mesmo que sejam subjetivamente orientadas. De acordo com Anthony Giddens,

(...) uma das principais tarefas da análise dos fenômenos sociais consiste, pois, em “tornar inteligível” a base subjetiva em que essa análise se assenta; e um dos temas principais do ensaio consiste na defesa do ponto de vista de que é possível fazer uma análise “objetiva” dos fenômenos históricos e sociais, apesar do fato de a atividade humana ser de caráter “subjetivo”. (GIDDENS, 1976, p. 242)

E ainda: “o sociólogo interessa-se, não pela psicologia do indivíduo propriamente dita, mas apenas pela análise interpretativa da ação social.” (GIDDENS, 1976, p. 250). Do modo como a define, Weber diz que o elemento subjetivo das ações é a significação desta ciência – a sociologia – e, portanto, a ação social perpassa necessariamente por um elemento de subjetividade no que se refere a um outro indivíduo ou grupo.

Para esta análise das ações sociais, na medida em que pretende ser comprovada cientificamente e ultrapassar a mera descrição, o autor recorre ao que denominou como “tipos ideais”, que estão relacionados à sociologia compreensiva. Segundo Weber, os tipos ideais podem ser “1) de modo racional referente a fins (...) 2) de modo racional referente a valores (...) 3) de modo afetivo, especialmente emocional (...) 4) de modo tradicional”(WEBER, 2000, p. 15).

Segundo a proposta weberiana, a elaboração de tipos ideais puros auxilia nas dificuldades encontradas para uma análise das ações sociais orientadas por motivações subjetivas. Para além da explicação do seu conceito de ação social e as suas causas, Weber alerta que tais tipos de ação social só muito raramente se apresentam de maneira estanque na realidade. Tal tipologia das ações são idealizações e, assim, criadas puramente para fins sociológicos, de modo que em contato com a realidade encontraremos tais tipos imbricados e de forma alguma separados. Nas palavras de Weber,

Só muito raramente a ação, e particularmente a ação social, orienta-se exclusivamente de uma ou de outra destas maneiras. E, naturalmente, esses modos de orientação de modo algum representam uma classificação completa de todos os tipos de orientação possíveis, senão tipos conceitualmente puros, criados para fins sociológicos, dos quais a ação real se aproxima mais ou menos ou dos quais – ainda mais frequentemente – ela se compõe. Somente os resultados podem provar sua utilidade para nossos fins. (WEBER, 2000, p.16)

O conceito de relação social, referido pelo autor na definição de poder, se apresenta como sendo a reciprocidade entre dois ou mais atores em relação a um ato ou conduta por parte de um deles ou dos dois:

Por relação social entendemos o comportamento reciprocamente referido quanto a seu conteúdo de sentido por uma pluralidade de agentes e que se orienta por essa referência. A relação social consiste, portanto, completa e exclusivamente na probabilidade de que se aja socialmente numa forma indicável (pelo sentido), não importando, por enquanto, em que se baseia essa probabilidade. (WEBER, 2000, p.16)

Percebe-se aí um elemento que se repete na definição do que é poder e do que é relação social: a probabilidade. Para Weber, a expectativa do comportamento de um ator em relação ao outro se assenta nessa probabilidade, na expectativa de que a sua atitude possa gerar outra por parte de outro agente. E é somente a partir desta característica de regularidade e uniformidade da conduta humana que as relações sociais se dão. “Essa probabilidade pode ser muito grande ou extremamente pequena. No mesmo sentido e na

mesma medida em que ela realmente (pelo que se estima) existiu ou existe, existiu ou existe também a respectiva relação social” (WEBER, 2000, p.16). Completa o autor,

A “existência” de uma relação social nada mais significa do que a presença dessa probabilidade, maior ou menor, de que ocorra uma ação correspondente ao sentido, o que sempre se deve ter em conta para evitar idéias falsas. (WEBER, 2000, p. 17)

Este elemento informa que as ações sociais têm caráter de previsibilidade e repetição, o que possibilita às suas análises numa proposta de sociologia compreensiva. No entanto, a “probabilidade de encontrar obediência a uma ordem de determinado conteúdo, entre determinadas pessoas indicáveis” (WEBER, 2000, p. 33), Weber a chamou de “dominação”.

Tal conceito revela-se como um caso especial de poder em que a obediência se faz presente na relação social de comando. Ou seja, o conceito de dominação elaborado por Weber liga-se à ideia de que haja obediência pronta e esquemática de um ator em relação à ordem de outro. Weber denomina de disciplina a esta possibilidade de obediência pronta e esquemática para as ordens dispensadas de um ator sobre o outro. Neste sentido, segundo o autor, a dominação é um caso especial de poder e se revela mais preciso que este. Daí Weber dizer que,

O conceito de poder é sociologicamente amorfo. Todas as qualidades imagináveis de uma pessoa e todas as espécies de constelações possíveis podem pôr alguém em condições de impor a sua vontade numa situação dada. Por isso, o conceito sociológico de “dominação” deve ser mais preciso e só pode significar a probabilidade de encontrar obediência a uma ordem. (WEBER, 2000, p. 33)

Para a teoria weberiana, qualquer relação social pode ser caracterizada em certa medida uma relação de poder. Sendo assim, a dominação é um conceito mais preciso, pois se refere apenas aos casos em que a ordem de um agente encontra obediência pronta à ordem de outro. Sobre a dominação, Weber assim define que,

A “dominação”, como conceito mais geral e sem referência a algum conteúdo concreto, é um dos elementos mais importantes da ação social. Sem dúvida, nem toda ação social apresenta uma estrutura que implica dominação. Mas, na maioria de suas formas, a dominação desempenha um papel considerável, mesmo naquelas em que não se supõe isto à primeira vista. (WEBER, 2000, p. 187)

De acordo com o autor, a dominação é parte constitutiva de uma relação social e, como já citado, um caso especial de poder. As relações de poder podem transformar-se

em relações de “autoridade”, sem necessariamente contarem com a presença de um quadro administrativo ou associação. No entanto, o importante nesta definição é a possibilidade de utilização do conceito como uma relação de poder que apresenta um caráter de obediência pronta e de duração no tempo.

As relações sociais se tornam mais estáveis e regulares na medida em que se apoiam na crença de uma ordem legítima por parte daqueles que estejam nesta relação social. Sobre isso o próprio autor nos diz que “a forma de legitimidade hoje mais corrente é a crença na legalidade: a submissão a estatutos estabelecidos pelo procedimento habitual e formalmente correto” (WEBER, 2000, p.23). Também como faz quando classifica as ações sociais em tipos ideais puros para uma melhor abordagem da realidade, Weber classifica a vigência legítima de uma ordem por parte dos agentes em virtude: a) da tradição; b) de uma crença afetiva; c) de uma crença racional; d) da crença na legalidade de um estatuto.

Este elemento alcança outro que também aparece na definição do poder para Weber: o fundamento. Como fundamento para que o desejo de um agente se imponha sobre outro, a confiança na legitimidade de estatutos; ou seja, a (1) a existência de uma ordem legítima, e (2) os recursos disponíveis para se efetivar a relação de poder, como por exemplo, meios e instrumentos para que se exerça o poder de um sobre o outro, podem ser elencadas como bases para a existência deste tipo de relação. A mobilização de instrumentos para o exercício de poder é parte constitutiva desta relação social.

Sendo assim, para Weber, o poder não é algo que se possua; só pode existir em relação a algo ou alguém, pois que se insere sempre em uma relação reciprocamente orientada, em que as motivações dos atores para acatar determinada ordem ou não, estão na tipologia das ações acima referidas da sociologia compreensiva.

É importante lembrar que, de acordo com o autor, uma associação política denomina-se Estado “quando e na medida em que seu quadro administrativo reivindica com êxito o monopólio legítimo da coação física para realizar as ordens vigentes” (WEBER, 2000, p. 34). Sobre isso o próprio autor que esclarece que

(...) é evidente que, para associações políticas, a coação física não constitui o único meio administrativo, tampouco o normal. Na verdade, seus dirigentes servem-se de todos os meios possíveis para alcançar seus fins. Entretanto, a ameaça e, eventualmente, a aplicação desta coação são seu meio específico e constituem a ultima ratio sempre que falhem os demais meios. (WEBER, 2000, p. 34)

No texto a que refere-se este capítulo, o Estado aparece como detentor do uso da coação física como um recurso de imposição de sua ordem sobre outra. O último ponto que será analisado da definição de poder em Weber consiste no elemento da resistência. Segundo as definições de Weber: “uma relação social denomina-se luta quando as ações sociais se orientam pelo propósito de impor a própria vontade contra a resistência do ou dos parceiros” (WEBER, 2000, p.23).

Não há neste momento a intenção de equacionar as definições, como se a possibilidade de resistência necessariamente envolvesse a ideia de luta, ou de conflito, no entanto, para esta definição, uma relação de poder só pode ser reconhecida como tal, se houver a desigualdade do desejo entre os atores envolvidos na relação. Esta desigualdade não pressupõe necessariamente o conflito ou luta aberta com a utilização de recursos instrumentais para se valer uma vontade sobre a outra. No entanto, para Weber, a ideia do conflito entre os atores é de fundamental importância e condição para que haja uma relação de poder. Sendo assim, afirma-se que para a proposta teórica aqui apresentada, o poder é fundado em uma relação social em que o conflito e a oposição entre as vontades de dois atores devem estar presentes.

Para se tratar de maneira mais clara a questão da resistência e do conflito entre agentes na teoria de Weber, recorreremos a Robert Dahl (1988). Este autor apresenta uma proposta metodológica para a abordagem das relações de poder que segue fielmente a teoria weberiana, neste sentido, toma o conceito de acordo com o que Max Weber pensa ao elaborar uma sociologia compreensiva.

A teoria weberiana sofreu algumas divisões à medida que debates sobre suas denominações e entendimentos foram sendo empreendidos. Desta forma, dentro de uma mesma matriz teórica, tem-se os autores chamados subjetivistas, que conta com Robert Dahl, autor de que se falará a seguir, e objetivistas. Em linhas gerais, o primeiro grupo entenderia o poder como imposição de vontade entre agentes, no sentido de que um ator X tentaria impor sua vontade a um ator Y, por exemplo, tendo sempre como possibilidade a “coação” de um em relação ao outro, caso haja resistência. Este grupo assume o que se chamaria de uma “concepção subjetivista” do conceito de poder, e trabalha neste sentido sempre com a possibilidade de ação consciente entre os atores envolvidos. O outro grupo dentro do primeiro campo conceitual entende o conceito através de uma “concepção objetivista” do poder. Para estes teóricos, o poder se daria numa relação muito menos explícita e mais institucionalizada do que para os teóricos da concepção subjetivista. Para eles, o poder não ocorreria de maneira consciente entre os atores. Seria o funcionamento



social o responsável por moldar e direcionar as preferências, criando assim o que se pode chamar de um consenso ilusório que acabaria por conduzir os atores para determinadas posições. Nesta maneira de se pensar o poder, os recursos sociais disponíveis, como econômicos, políticos e simbólicos, seria distribuído desigualmente entre os atores, no entanto isto não se daria de uma maneira consciente. Tais propostas não necessariamente excluem a possibilidade de uma a outra. As diferenças entre elas vão no sentido de uma separação entre poder e dominação; no entanto, como vimos no decorrer deste capítulo, a dominação revela-se como uma espécie de poder, e a separação entre um conceito e outro só é útil para uma proposta analítica dos conceitos.

Para Dahl, uma relação de poder só poderá ser reconhecida como tal a partir da existência de um conflito entre os agentes que deve estar exposto de forma consciente entre os mesmos. Para ele, o critério para que possamos reconhecer uma relação de poder é o fato de que sempre existirá, em alguma medida, o confronto de opiniões e a desigualdade de desejos entre os atores em uma relação de poder, e, neste ponto, a proposta deste autor se apóia firmemente na definição do que é poder para Weber.

Na análise de Dahl, o conceito de influência tem grande proximidade com o conceito de poder primeiramente articulado por Weber. No entanto, poder e influência não são exatamente a mesma coisa, e devem ser diferenciados a fim de que sejam evitadas algumas dificuldades metodológicas essenciais. Assim, ele diz que,

(...) a confusão do pensamento em torno da natureza do poder e da influência tem sido a causa de inúmeras dificuldades entre os observadores políticos, não podemos adiar mais essa distinção. O exame cuidadoso da noção de poder e do conceito de influência que a ela se relaciona auxiliará a evitar algumas das armadilhas da análise política em que com frequência são colhidos mesmo observadores altamente experimentados. (...) Influência, pois, é uma relação – entre indivíduos, grupos, associações, organizações, estados. Podemos usar uma terminologia específica bastante conveniente e dizer que influência é uma relação entre agentes em que um agente induz outros agentes a agir por uma forma que de outra maneira não agiriam. (DAHL, 1988, p.62-63)

Para Dahl, a influência segue uma noção relacional, claramente weberiana. Assim, a influência se trava entre agentes – indivíduos ou grupos – e se configura com base na indução. Desta forma, para este autor, o poder se relaciona com a possibilidade de influenciar indivíduos em determinada direção e em gerar ações entre agentes, que de outra maneira não aconteceriam.

Encontra-se nas elaborações de Robert Dahl grande reflexo da sociologia compreensiva de Max Weber. Também para este autor, a influência, tal qual o poder para

Weber, é relativa e só pode ser observada se levar em conta o caráter relacional presente neste elemento. Para Dahl isto é possível devido ao caráter relacional da influência, comparar, ou seja, mensurar a influência entre os agentes. O que este autor propõe fazer é: “saber quanta influência o agente A tem sobre o agente B, e comparar a grandeza ou quantidade da influência que diferentes agentes têm sobre outros” (DAHL, 1988, p. 64).

Dahl alerta que tal objetivo se revela muito difícil, e que comparar influência entre atores diferentes não deve ser feito de maneira leviana e requer certas medidas. Para tal “empreendimento” ele formula cinco maneiras de se comparar influências. Tal proposta se baseia no movimento de transformação do comportamento de um agente em detrimento da ordem de outro. Isto quer dizer que a influência é medida pela “quantidade” de mudança do comportamento de B no momento em que recebe uma ordem de A.

Uma rápida apresentação dessas cinco medidas nos permitirá maior compreensão do que o autor está informando:

1. a grandeza da mudança na posição do agente influenciado; 2. o custo psicológico subjetivo da aquiescência - uma mudança aparentemente igual de posições “objetivas” de dois agentes diferentes pode na realidade requerer grandezas muito diversas de mudança subjetiva; o “custo” da aquiescência aos desejos de alguém pode ser muito diverso para diferentes pessoas, dependendo de seus valores e de suas situações; 3. a grandeza da diferença na probabilidade de aquiescência; 4. diferenças na amplitude das reações; 5. o número de pessoas que reagem. (DAHL, 1988, p.65)

Para este autor, estas medidas são a possibilidade de se verificar a quantidade de influência entre dois ou mais e se referem ao entendimento do poder enquanto influência entre agentes e capacidade de ação sobre os mesmos.

Robert Dahl confere papel importante aos recursos ou meios utilizados para se atingirem determinados fins dentro de uma relação de poder. Na proposição deste autor a respeito da diferenciação entre influência e poder, distingue-se entre influência potencial e influência real. Esta distinção pode ser explicada na medida em que determinado agente dispõe de seus recursos para atingir seus objetivos e ainda, quanto e com que habilidade ele dispõe destes recursos.

O autor informa que o fato de determinado agente dispor de recursos para atingir um fim não quer dizer, necessariamente, que ele o fará com toda a sua capacidade, ou seja, não se pode inferir que diferenças em influência política serão encontradas entre diferentes agentes, apenas pelas diferenças de acesso aos recursos políticos. Para Dahl, pode-se chamar este fenômeno de a “falácia dos recursos”, em que a disponibilidade de

recurso ou instrumento para influenciar determinado agente não obriga necessariamente o possuidor do mesmo a utilizá-lo em toda a sua potencialidade. Não serão todos os agentes que terão habilidade suficiente para desenvolver seus recursos em determinado setor e, ainda, não serão todos os que considerarão valer realmente a pena fazê-lo. Assim, há para o autor uma distância clara entre dispor de recursos para se atingir determinados fins e de fato mobilizá-los para isto. Deste modo, a influência poderia ser real ou apenas potencial, no sentido de que nem todos os agentes com recursos disponíveis necessariamente lançarão mão desta possibilidade.

Ainda sobre o papel dos recursos como elementos fundamentais de influência na discussão apresentada por Dahl, e as correspondências com Weber sobre esta ideia, aponta-se para o sentido que ambos conferem à utilização de um recurso específico do Estado, que é a possibilidade de coação física como meio de assegurar o cumprimento de sua vontade. Para Robert Dahl, assim como para Weber, o Estado é fonte importante de poder e merece ser analisado de maneira mais detida.

Para Weber, a relação entre o Estado e o poder passa pelo uso legítimo da força física e da violência e pode ser explicada da seguinte forma: “Hoje, as relações entre o Estado e a violência são especialmente íntimas (...) o Estado é uma comunidade humana que pretende, com êxito, o monopólio do uso legítimo da força física dentro de um determinado território” (WEBER, 2000, p. 56). No mesmo sentido, Dahl explica que “(...) o Estado é fonte particularmente importante de poder” (DAHL, 1988, p. 77).

É evidente em ambos o lugar importante que o Estado assegura dentro das relações de poder através da possibilidade de uso legitimado da violência. Tanto para Weber, quanto para Dahl, um dos principais pontos que faz esta ligação entre o Estado e o poder pode ser resumido por esta possibilidade. No entanto, a coerção, segundo Robert Dahl, pode ser de duas formas: através de punições ou através de recompensas. Segundo o autor:

1. Influência coercitiva: aquela baseada na ameaça ou na expectativa de penalidades extremamente severas ou de grandes perdas, particularmente a punição física e 2. Influência assegurada: aquela em que a probabilidade de aquiescência é muito alta. (DAHL, 1988, p.77)

Neste sentido, é evidente a correlação de Dahl entre influência e a possibilidade de coerção do Estado. Seguindo as definições do autor, todas as possibilidades de coerção, sejam elas através de estímulos negativos ou positivos, podem ser inseridas no conceito

de poder, e o Estado pode ser visto como mais um meio de se atingir fins e gerar influência. Explica Robert Dahl,

O Estado, assim, é uma peça de xadrez de importância-chave nas lutas pelo poder, pois os recursos relativamente grandes do Estado e sua exclusiva prerrogativa de regular a aplicação de coerção física severa significam que aqueles que controlam o Estado gozam inevitavelmente de grande poder. (DAHL, 1988, p.79)

Para este autor, a partir do momento em que o poder está associado à relação social entre agentes a característica essencial desta relação será a existência de um conflito. O Estado passa diretamente a ser visto como mais um destes agentes e sem dúvida, um dos mais poderosos na capacidade de influência em relação a certo número de pessoas.

Como qualquer discussão teórico-metodológica, esta abordagem também apresenta suas falhas e espaços capazes de permitir críticas e levantar questões para um debate. Ao limitar-se à análise das relações de poder apenas às suas formas manifestas, como sugere o teórico como Robert Dahl, protege-se do erro de supor relações de poder onde efetivamente não existem, mas incorre-se no perigo de limitar a questão do poder apenas ao seu exercício direto e visível, ainda, possibilitando a negligência daquelas formas de dominação em que a atitude dos agentes se dá de forma pronta e esquemática, sem que haja a manifestação explícita de um conflito ou desigualdade de vontades entre os agentes. Sobre isso, esclarece François Chazel, “os defensores do behaviorismo limitam a análise a uma única ‘face do poder’ e cometem assim o erro, já evocado mais atrás e em certos aspectos simétrico do anterior, de reduzir o poder a seu exercício” (CHAZEL, 1996, p. 218). E ainda,

(...) o poder deve ser encarado simultaneamente em suas formas manifestas, enquanto exercício, e em seus aspectos latentes, enquanto capacidade. É pois lícito integrar o poder na família dos conceitos disposicionais, com a condição expressa de assinalar que tal conceito não denota a disposição de um agente concreto, mas diz respeito a uma relação entre atores. (CHAZEL, 1996, p.219)

Ainda que esta concepção subjetivista do conceito de poder apresente uma vantagem metodológica considerável sobre outros tipos de abordagem do problema, não se pode esquecer o que em Weber se segue à explicação do que é poder, o conceito de dominação. E que, com esta definição, aborda a ideia de que as relações de poder estão presentes também onde a obediência às ordens de um agente se dá de forma pronta e

sem manifestação aberta do conflito. Neste sentido, trabalhar apenas com a face evidente das relações de poder, pode se revelar limitado e incapaz de dar conta da complexidade envolvida nas relações.

Muitos elementos presentes na teoria weberiana são comuns à teoria arendtiana. Com a exposição deste autor, pudemos evidenciar a importância dada a elementos presentes na teoria política moderna em detrimento de outros. A regularidade, ou seja, a previsibilidade de comportamentos e respostas entre os agentes constitui uma relação social a partir da pluralidade na teoria weberiana.

Hannah Arendt também reconhece implicitamente a noção de previsibilidade e regularidade quando caracteriza a ação política como inovadora e imprevisível, pois não podemos pensar imprevisibilidade se não relacionarmos com a regularidade. Para a autora, a teoria política moderna não reconhece o caráter intrínseco dessas relações, por exemplo, entre regularidade e novidade, e privilegia apenas o elemento aparentemente mais frequente, ou seja, a regularidade.

## 2.2. HABERMAS E A CRÍTICA AO CONCEITO DE PODER EM ARENDT

Essa breve excursão pela teoria weberiana do poder e por seus desdobramentos na teoria de Dahl ilustra em grande medida o quadro de referências modernas a que se opõe Hannah Arendt – ao equacionar poder e consenso, e distanciá-lo da violência. Tal oposição é explicitada por Jürgen Habermas ao contexto de sua crítica ao conceito de poder em Hannah Arendt.

Segundo Habermas, Max Weber define o poder como a capacidade de imposição de desejos sobre outros, enquanto que, Hannah Arendt, contrariamente a Weber, define o poder como a faculdade de estabelecer um acordo em relação às ações de forma comunicativa e não violenta. Os dois autores engendram a possibilidade da relação de poder ser atualizada em ações, porém a forma de ação que se estabelecerá é distinta.

Max Weber compreende o poder a partir de um modelo em que a ação, para alcançar tal fim, é direcionada através de meios para conseguir tal objetivo. Tal ação será bem sucedida na medida em que conseguir as modificações almejadas. Para que tal sucesso seja alcançado é necessário que o sujeito que deseja a mudança do comportamento alheio disponha de meios capazes de cumprir com seus objetivos, “é essa capacidade de disposição sobre os meios que permitem influenciar a vontade de

outrem que Max Weber chama de poder” (HABERMAS, 2001, p.100) nos esclarece o autor. Contrariamente, Hannah Arendt descreve tal relação como sendo o fenômeno da violência. Na perspectiva weberiana, através da disposição de meios para obrigar o outro a agir a favor do desejo do primeiro, o sujeito de tal ação estaria interessado exclusivamente na própria satisfação; para alcançá-la, pode dispor de “ameaças de sanções, (...) persuasão, (...) manipulação hábil das alternativas de ação” (HABERMAS, 2001, p.101). Assim, o poder seria a possibilidade de manipular as ações em favor da minha vontade dentro de uma relação social; deduz-se, portanto, que “o modelo teleológico da ação, entretanto, apenas considera atores orientados para o próprio sucesso e não para o entendimento mútuo” (HABERMAS, 2001, p.101). O local destinado ao entendimento mútuo, dentro de tal modelo de relação está previsto apenas na medida em que tal procedimento se faça necessário para o próprio sucesso dos atores envolvidos na relação social, e neste sentido, tal entendimento não pode ser considerado um “consenso alcançado de forma não coercitiva” (HABERMAS, 2001, p.101).

Segundo Habermas, Hannah Arendt pressupõe outro modelo de ação: o comunicativo. Para a autora, o poder é a capacidade humana de agir em favor de algo a partir de um grupo e em consonância com ele. A partir de uma comunicação voltada para o entendimento comum, nos diz Habermas, Arendt vê como sendo possível a formação de uma vontade comum, exclusivamente sem participação de instrumentos para a manipulação da vontade de outros.

Para o autor, tal perspectiva poderia engendrar a distinção absoluta entre o poder e a violência dentro de uma mesma dominação política, ou seja,

O “poder” significaria, então, o assentimento dos participantes mobilizados para fins coletivos e, portanto, sua disposição de apoiar a liderança política; enquanto a “violência” significaria a faculdade de dispor sobre os recursos e meios de coação, graças aos quais uma liderança política toma decisões obrigatórias e as executa, a fim de realizar objetivos coletivos. (HABERMAS, 2001, p.101)

Tal possibilidade acaba desembocando na perspectiva de poder de Talcott Parsons. Para o autor citado, o poder é um sistema capaz de realizar aquilo que se faz necessário dentro dos objetivos coletivos. Seria através da utilização dos recursos sociais que se produz poder, ou seja, mobiliza-se o consentimento, o acordo e tais decisões tornam-se obrigatórias. É bastante complexo compreender tal concepção de poder, pois Parsons reúne os dois fenômenos contrastantes que Arendt enunciou – o poder e a violência – com a concepção teleológica do poder que Max Weber lança mão, ou seja,

Parsons concebe o poder como em um nível sistêmico que age em favor de suas partes integrantes, seguindo o mesmo raciocínio que o sujeito capaz de mobilizar instrumentos para fazer valer sua vontade no mundo exterior. Segundo Habermas, tanto Arendt e posteriormente Parsons, perdem “a diferenciação específica que distingue entre o poder inerente à comunicação linguística unificadora e a violência exercida instrumentalmente” (HABERMAS, 2001, p.102). Nesta perspectiva, argumenta Habermas, uma ação consensual é entendida como um fim em si mesmo, impossibilitando o uso de instrumentos para atingir um objetivo, e contrapondo terminantemente ao poder, ou seja, “a capacidade de gerar consenso de uma comunicação voltada para o entendimento mútuo” (HABERMAS, 2001, p.102) a violência, que se realiza através da ação instrumental.

A partir da comunicação recíproca entre os sujeitos que tendo um objetivo comum, discursam e buscam o entendimento, na visão de Habermas, isso significa o poder. E este sempre estará ancorado pela persuasão “e, portanto, naquela imposição singularmente não impositiva através da qual as instituições se concretizam” (HABERMAS, 2001, p.102). Para o autor, pode ser considerado bem sucedido um consenso adquirido através da comunicação livre da violência pelo seu desejo de ser aceito e razoável para os participantes do grupo, passando pela capacidade da fala. Para Habermas, a convicção produzida pela fala e pelo discurso dentro de um grupo pode ser controlada por interesses individuais, no entanto, a racionalidade deve sempre prevalecer. Tal racionalidade é a exigência para que as convicções produzidas pelo grupo, ainda que de maneira manipulada por interesses individuais, tenham força e passem a valer. Esclarece o autor:

Em suma: o poder (comunicativamente produzido) das convicções comuns origina-se do fato de que os participantes orientam-se para o entendimento recíproco e não para o seu próprio sucesso. (HABERMAS, 2001, p.103)

Tais convicções produzidas pela fala, não têm como objetivo transformar o comportamento alheio de acordo com interesses individuais, e sim estabelecer relações intersubjetivas pela via não coercitiva. Habermas argumenta que:

H. Arendt desprende o conceito de poder do modelo teleológico da ação; o poder se constitui na ação comunicativa, é um efeito coletivo da fala, na qual o entendimento mútuo é um fim em si para todos os participantes. (HABERMAS, 2001, p.103)

Para ele, Arendt desvincula o fenômeno do poder da ação objetivamente orientada e o vincula à capacidade da fala; o entendimento mútuo é um fim em si mesmo para os envolvidos. No entanto, ao se deparar com tal definição de poder arendtiano, o autor se coloca a seguinte questão: não sendo mais o poder entendido como a possibilidade de alcançar um objetivo, e não podendo ser executado por meio de ações instrumentais, “como se manifesta ele e para que serve?” (HABERMAS, 2001, p.103)

Hannah Arendt vê no poder um fim em si mesmo, afirma Habermas. E a função de conservar o pacto inicial que o deu origem é parte de sua função. Tal fenômeno é corroborado pela existência de estruturas sociais e políticas estabelecidas que garantam a possibilidade do discurso e da comunicação entre os membros do grupo. O poder aparece em instituições que preservem a liberdade política; na defesa destas instituições, tanto interior quanto exteriormente e em ações revolucionárias responsáveis por fundar as novas estruturas de poder que assegurem a liberdade. Ao analisar o conceito de poder de Arendt, Habermas apresenta um fenômeno que tem origem num pacto inicial e é perpetuado pelo apoio do grupo em função da legitimidade de tal pacto que lhe deu origem. Neste sentido, todas as estruturas sociais e políticas são materializações do poder, e sua existência é dependente do apoio e da força do povo. A partir desta constatação, o autor afirma que existe um conteúdo normativo no conceito comunicativo de poder arendtiano, e a questão que Habermas lança é se tal conceito seria cientificamente útil e apropriado para fins descritivos. O autor tenta responder tais questões de forma gradativa como se segue.

Uma das principais obras de Hannah Arendt, *A Condição Humana*, segundo Habermas, tem como objetivo “a renovação sistemática do conceito aristotélico de práxis” (HABERMAS, 2001, p.104). Para ele, a autora não apenas empreende uma interpretação de textos clássicos como empreende uma interpretação da ação linguística em contraposição a uma interpretação da ação instrumental. Em Arendt, a característica principal da “vida culturalmente produzida” (HABERMAS, 2001, p.104) é a forma de relacionamento intersubjetivo produzido pela fala. Tal atitude de comunicação é o que acabaria dando início a um “mundo vital intersubjetivamente partilhado” (HABERMAS, 2001, p.104). Neste mundo seria possível os sujeitos aparecerem e se manifestarem; serem vistos e ouvidos. A pluralidade humana é o que irá delimitar o espaço deste mundo intersubjetivamente partilhado: “cada interação unifica a multiplicidade das perspectivas de percepção e ação dos presentes, que assumem como indivíduos um ponto de vista inconfundível” (HABERMAS, 2001, p.104). A temporalidade deste mundo da vida é



delimitada pelo fato da “natalidade humana” (HABERMAS, 2001, p.104). O advento ao mundo de um novo ser engendra um novo começo, similar ao agir, que seria a iniciativa de colocar em funcionamento algo novo e imprevisto. Neste sentido, tal mundo da vida garantiria a “identidade dos indivíduos e grupos no espaço social e no tempo histórico” (HABERMAS, 2001, p.104) e a ação comunicativa seria a oportunidade dos indivíduos de aparecerem como seres singulares. Em contrapartida, a capacidade da fala e a exigência de racionalidade intrínseca à ela daria existência a uma igualdade radical entre os sujeitos, justamente pelo reconhecimento de uma responsabilidade em relação ao mundo. Assim, esse mundo é pleno de relações humanas interligadas em que os sujeitos “se envolvem na atividade e no sofrimento” (HABERMAS, 2001, p.104).

Para Habermas, tal filosofia explicita claramente a intenção de inferir das “propriedades formais da ação ou da práxis comunicativa as estruturas gerais de uma intersubjetividade não mutilada” (HABERMAS, 2001, p.104). Seriam tais estruturas responsáveis, portanto, de delimitar formas dignas e normais de existência humana. A fragilidade da esfera da práxis é suprimida pela existência de instituições nas sociedades organizadas. Tais instituições são mantidas pelo poder proveniente das estruturas da intersubjetividade e ainda, devem manter as estruturas intersubjetivas protegidas das deturpações sob o risco de elas próprias atrofiarem-se. Neste sentido, Habermas depreende a tese de Arendt de que o poder de qualquer estrutura política não pode inverter a ascendência do poder sobre a violência, e isso só é possível em função de um espaço público não deturpado. Para o autor, Arendt afirma que as esferas estruturais de poder só engendram legitimidade na medida em que sejam originadas num contexto de comunicação não deformada.

O autor afirma que Hannah Arendt explicita seu entendimento do conceito de poder baseada nas experiências históricas extremas: “o aniquilamento da liberdade política em regimes totalitários e a fundamentação revolucionária da liberdade política” (HABERMAS, 2001, p.105). Segundo Habermas, o que diferencia, para Arendt, a dominação totalitária na Alemanha e na Rússia das outras tiranias do ocidente foi a absoluta atomização dos indivíduos e por consequência, a degeneração de todas as possibilidades do aparecimento do poder comunicativo. A ordem imposta pelo estado desenvolve-se em uma dominação calcada na violência em razão do isolamento dos sujeitos e da impossibilidade de troca de opiniões.

Essa ordem destrói as estruturas comunicativas, as únicas nas quais o poder pode surgir. O medo, radicalizado em terror, força cada um a fechar-se em si mesmo, contra todos os outros; anula, ao mesmo tempo, as distâncias entre os indivíduos. Tira-lhes a força de iniciativa e priva todas as interações linguísticas da capacidade de unificar espontaneamente o que está separado. (HABERMAS, 2001, p.106)

Segundo Habermas, para a autora, os indivíduos isolados passam a fazer parte de um conjunto, no entanto, cada um isolado em si mesmo. Tal estado totalitário acabaria com os espaços políticos onde ainda poderia se exercer as relações intersubjetivas livres da dominação, e instituiria ações políticas voltadas para a subsistência desta mesma dominação.

É no contexto da democracia de massas típica do ocidente que advém a dominação totalitária e fomenta as reflexões de Hannah Arendt a respeito da individualização inseparável às sociedades modernas. Para o autor, Arendt vê a ameaça da dominação total nas teorias das elites políticas em que partidos representativos são valorizados, justamente por restringirem a participação política da população em geral. A vida atomizada, para Arendt, é privilegiada pela administração burocrática e pela mediatização da vida política por partidos, o que dá condições para o esquecimento da vida política pelos sujeitos e principalmente, “fornece as condições sócio psicológicas da dominação totalitária” (HABERMAS, 2001, p.106), argumenta Habermas. A impossibilidade de se existir um espaço político delimitado e a participação na vida pública dos cidadãos relegada ao ato de votar anonimamente poderia, para Arendt, representar um perigo cujos resultados poderiam ser catastróficos.

Tal reflexão, segundo Habermas, é o grande tema que inspira as pesquisas de Arendt em relação às revoluções do século XVIII e os movimentos revolucionários do século XX.

O que lhe interessa nos movimentos emancipatórios é o poder da convicção comum: a desobediência com relação a instituições que perderam sua força legítima; a confrontação do poder, gerado pela livre união dos indivíduos, com os instrumentos coercitivos de um aparelho estatal violento mas impotente; o surgimento de uma nova ordem política e a tentativa de estabilizar o novo começo, a situação revolucionária original, e de perpetuar institucionalmente a gestação comunicativa do poder. (HABERMAS, 2001, p.107)

Segundo Habermas, nessas ocasiões em que o poder aparece como consenso comunicativamente produzido, são os acontecimentos chave que impulsionam a teoria arendtiana a se desenvolver no sentido da similaridade de contextos sócio e históricos entre tais situações. Nesses momentos em que o poder aparece no espaço público a

partir de iniciativas revolucionárias, em que a ascendência da ação coletiva se mostra superior aos meios violentos de coerção, em que a ação aparece como iniciativa imprevisível capaz de transformar os rumos da história, é que, de acordo com o autor, Arendt confirma sua tese de que o poder é pura potência e pertence apenas ao grupo, e somente na medida em que tal grupo conserva-se unido e age em concerto.

Em diferentes ocasiões da história foi instituída a democracia direta “os *townhall meetings* americanos em 1776, as *sociétés populaires* em Paris entre 1789 e 1793, as sessões da Comuna Parisiense em 1871, os soviets na Rússia em 1905 e 1917, e os conselhos revolucionários na Alemanha de 1918” (HABERMAS, 2001, p.109) e de acordo com Habermas, Hannah Arendt enxerga nesses lugares as tentativas genuínas de florescimento da liberdade política na sociedade moderna ocidental. Para o autor, a argumentação de Arendt que tais movimentos fracassaram em razão da ascensão econômica dos sindicatos e dos partidos trabalhistas não se sustenta. Tal constatação seria resultado de uma construção filosófica e não do contato direto com a realidade dos fatos. Segundo Habermas, isso porque

Arendt estiliza a imagem da *pólis* grega, transformando-a na essência do político, que constrói dicotomias conceituais rígidas entre “público” e “privado”, Estado e economia, liberdade e bem-estar, atividade político-prática e produção, não aplicáveis à moderna sociedade burguesa e ao Estado moderno. Assim, para ela, o mero fato de que com o modo de produção capitalista produz-se uma relação caracteristicamente nova e complementar entre o Estado e a economia, é visto como um sintoma patológico e como o indício de uma confusão destrutiva. (HABERMAS, 2001, p.109)

Para este autor, Arendt está analisando os fatos da modernidade em função de outra tradição, a greco-romana, e neste sentido, qualquer instituição política tem caráter deturpado em relação aos predicados da política praticada na antiguidade. O autor concorda com a prerrogativa arendtiana que os avanços técnicos e econômicos da modernidade não instituem necessariamente a participação política na esfera pública. No entanto, para Habermas, a autora mantém-se presa a uma concepção de política inadequada às formas modernas de vida em que as questões sociais e econômicas fazem parte da agenda política, e o governo passa a ser administração burocrática. Tais características inviabilizam qualquer possibilidade de “fundar um espaço político ativo e uma democracia radical” (HABERMAS, 2001, p.110) na visão de Arendt. A autora também fundamentou suas críticas sobre o fracasso da Revolução Francesa e o sucesso inicial da Revolução Americana em função da intromissão dos assuntos sociais na esfera pública, e

que para ela é uma questão política insolúvel. Para Habermas, os argumentos de Arendt de que o Estado não pode se envolver nas questões sociais, de que a política deve abster-se das demandas da esfera social, de que a liberdade não deve depender das demandas destas questões não são “um caminho viável para *nenhuma* sociedade moderna” (HABERMAS, 2001, p.110).

Habermas, nesse sentido, depreende um ponto sensível da teoria arendtiana. Pois, se o conceito de poder dialógico atenta para certos acontecimentos que a ciência política não dá conta do mundo moderno, em contrapartida, este conceito delimita a esfera política de maneira que esta passa a não corresponder à realidade dos fatos na modernidade.

A crítica habermasiana à teoria de Arendt passa a ser no sentido de questioná-la em relação à validade deste conceito dialógico de poder e sua capacidade de abranger a complexidade dos fenômenos políticos da atualidade

O conceito de poder comunicativamente produzido, de H. Arendt, só pode transformar-se num instrumento válido se o desvincularmos de uma teoria da ação inspirada em Aristóteles. H. Arendt faz remontar o poder político exclusivamente à práxis, à fala recíproca e à ação conjunta dos indivíduos, porque delimita a práxis, por um lado com relação às atividades apolíticas da produção e do trabalho e, por outro, com relação ao pensamento. Face à produção de objetos e ao conhecimento teórico, a ação comunicativa aparece como única categoria política. (HABERMAS, 2001, p.110)

O ponto apontado por Habermas ao trabalho da autora corresponde à vinculação de Arendt à Tradição de pensamento aristotélica, e neste sentido, a exclusão da esfera política dos assuntos relacionados à produção e ao trabalho, e, portanto, inviabilizando a operacionalização do conceito de poder tal como a autora o delimita. A ação baseada nos meios da comunicação não violenta passa a ser a única possibilidade de se pensar a política, considerando-se o afastamento desta categoria das questões relativas à produção de objetos e ao conhecimento teórico, nos aponta Habermas em relação à teoria arendtiana. Tal delimitação conceitual rígida é capaz de iluminar a situação contemporânea, que segundo Habermas, é caracterizada pela supressão dos “conteúdos essencialmente práticos do processo político” (HABERMAS, 2001, p.110), no entanto,

H. Arendt tem que pagar o preço de: a) excluir da esfera política todos os elementos estratégicos, definindo-os como violência; b) de isolar a política dos contextos econômicos e sociais em que está embutida através do sistema administrativo; c) de não poder compreender as manifestações da violência estrutural. (HABERMAS, 2001, p.111)

Habermas atenta para o fato de que a despeito da teoria de Arendt ser capaz de localizar alguns pontos sensíveis da contemporaneidade, a autora acaba por insular a esfera política dos temas relacionados às questões sociais e econômicas, desvinculando da ação genuinamente política a orientação teleológica e neste sentido, não consegue contemplar todas as formas de violência estrutural presentes na sociedade moderna ocidental. Para este autor, o conceito comunicativo de poder, tal como desenvolvido por Arendt não é suficiente para compreender os fenômenos políticos da contemporaneidade.

Para corroborar sua tese, Arendt utiliza-se do exemplo da guerra como ação genuinamente instrumental, comenta Habermas. Para ela, “a ação estratégica é, ao mesmo tempo, violenta e instrumental; uma ação deste tipo situa-se fora da esfera do político” (HABERMAS, 2001, p.111), e, segundo Habermas o assunto da guerra, sendo um acontecimento que se dava exteriormente à cidade, na *pólis* grega, era tema apolítico, e serve perfeitamente para Arendt desenvolver o contraste entre poder político e violência. A despeito da atividade da guerra ser primordialmente ação orientada a um fim específico, a acumulação de meios e instrumentos de guerra não significa necessariamente a vitória do lado em vantagem instrumental. Neste caso, argumenta Habermas, não há como perder de vista o caso da guerra do Vietnã (exemplo emblemático para Arendt) em que o poderio militar representa a impotência interna dos Estados Unidos. Neste sentido, torna-se mais fácil para Arendt equivaler a ação estratégica à ação instrumental,

(...) e como a utilização instrumental de meios militares parece ter a mesma estrutura que a manipulação de instrumentos para a produção de objetos ou a transformação da natureza, H. Arendt equipara pura e simplesmente a ação estratégica à instrumental. (HABERMAS, 2001, p.111)

Para Habermas a argumentação de Arendt vale-se de um fenômeno puramente instrumental que não deixa brechas para a autora poder deduzir imediatamente a equivalência entre ação estratégica e ação instrumental. A situação, porém se inverte, segundo Habermas, se ao invés da ação bélica, puramente instrumental e exterior à cidade, opusermos à ação comunicativa a “ação estratégica entre protagonistas que competem entre si” (HABERMAS, 2001, p.111) e que interagem visando seu próprio sucesso e não o acordo dialógico, e ainda, se opusermos a esta mesma ação comunicativa a ação instrumentalizada de um único sujeito, igualmente orientado a realizar sua própria vontade. Para o autor, fica evidente que a ação instrumental não está relegada unicamente ao exterior dos muros da cidade, “ela se manifesta nas lutas pelo poder, na concorrência por posições vinculadas ao exercício do poder legítimo”

(HABERMAS, 2001, p.111). No entanto, para Habermas, somente no caso da geração do poder é que o conceito de práxis pode auxiliar; para ele, é necessário que se distinga o exercício do poder legítimo, que o autor chama de “dominação”, da posse e conservação desse poder, bem como da geração do mesmo. Assim, na argumentação de Habermas, em última instância, o poder de legitimidade das estruturas que ancoram e garantem o exercício político, sempre estarão amparadas pelo acordo inicial originário que ocorreu em meio à pluralidade, e nada poderá admitir que um “detentor de posições de poder” (HABERMAS, 2001, p.112) exerça o poder político se não estiver calcado nestas instituições legitimadas.

No contexto da modernidade ocidental as ações estratégicas ganham espaço maior em relação às sociedades pré-modernas, em que as mesmas eram rotina somente nas relações exteriores. Habermas ilustra a afirmação da seguinte maneira:

O direito privado moderno concede a todos os proprietários de mercadorias esferas de ação estratégica formalmente iguais. No Estado Moderno, que completa essa sociedade econômica, a luta pelo poder político é normalizada, além disso, pela institucionalização da ação estratégica (admitindo uma oposição, a concorrência de partidos e associações, a legalização de lutas operárias, etc.). (HABERMAS, 2001, p.112)

O autor coloca em relevo situações típicas das sociedades modernas em que ações estratégicas estão presentes, e refuta a argumentação de Arendt de que tais ações são extrínsecas à pólis. Neste sentido, autores como Hobbes e Schumpeter incorrem no “erro de confundir o poder com um potencial para a ação estratégica bem sucedida” (HABERMAS, 2001, p.112). Para Habermas, Hannah Arendt tem razão ao constatar que estruturas legitimadoras do poder não estão calcadas na violência e sim no poder da convicção comum que lhes deu origem, contrariamente aos autores citados que argumentam a favor de uma geração e preservação do poder em função das “confrontações estratégicas em torno do poder político” (HABERMAS, 2001, p.112).

No entanto, argumenta Habermas, a dimensão da ação estratégica sempre deverá fazer parte da esfera política. E a “violência exercida por meio da ação estratégica” (HABERMAS, 2001, p.112) pode ser assim definida pelo autor como “a capacidade de impedir outros indivíduos ou grupos de defender os seus próprios interesses” (HABERMAS, 2001, p.112).

Para Habermas, “a violência sempre foi parte integrante dos meios para aquisição e preservação do poder” (HABERMAS, 2001, p.112) e essa busca pelo poder político é

legitimada e salvaguardada pelo Estado moderno, a ponto de tornar-se elemento rotineiro do sistema político. No entanto, a capacidade de um indivíduo de limitar a capacidade de outros de realizar seus próprios interesses, não o torna capaz de produzir poder político. “O poder legítimo só se origina entre aqueles que formam convicções comuns num processo de comunicação não coercitiva” (HABERMAS, 2001, p.112), afirma Habermas.

Conceitualmente, na teoria da ação, cabe a compreensão da geração do poder dialógico e da disputa estratégica do poder político, porém para o fenômeno que Habermas chama de dominação, as “estruturas de ação nas quais ele ocorre não são essenciais” (HABERMAS, 2001, p.113). Numa perspectiva teórica da ação, não há interesse em compreender como se dá a utilização e a decisão de ações do poder legítimo por parte dos detentores desse poder. Tal utilização do poder legítimo interessa mais a uma perspectiva sistêmica do poder que a teoria da ação. Pontos relacionados às “atividades organizacionais do estado e as funções que elas exercem com relação aos vários ‘ambientes’ do sistema político” (HABERMAS, 2001, p.113) podem ser analisados do ponto de vista parsoniano, e Arendt, segundo Habermas, resiste em aceitar a insuficiência da teoria da ação e passa então a desenvolver uma “análise funcionalista” (HABERMAS, 2001, p.113) de tal quadro conceitual. Para o autor, a perspectiva de Arendt afirma que “a esfera das preocupações humanas não pode ser reificada à base dos critérios objetivantes das ciências sociais, porque os conhecimentos obtidos segundo essa ótica não podem refluir para a práxis dos interessados” (HABERMAS, 2001, p.113) e para Habermas, com esta definição, a autora não se diferencia nem de Hegel, nem de Parsons, pois ambos descolam os processos sociais e históricos dos sujeitos presentes na história. A partir da incorporação da diferença entre produção e trabalho na ação instrumental, H. Arendt tenta contemplar a dimensão histórica e social na teoria da ação, afirma Habermas. Ela diferencia o trabalho da produção pelo fato de que o primeiro conceito entende “a atividade produtiva como um dispêndio de força de trabalho reproduzível, integrando-o, assim, no contexto funcional da produção, consumo e reprodução” (HABERMAS, 2001, p.113).

Habermas supõe que a delimitação do quadro conceitual de Arendt em função da teoria da ação a inferioriza em relação às análises sistêmicas da atualidade, no entanto “sua desconfiança revela-se justificada” a julgar pelo fato de que tais teorias sistêmicas desvinculam-se da teoria da ação. Voltando à Parsons, Habermas afirma que tal autor entende o poder como espécie de um bem adquirido, e passível de multiplicação. Numa relação entre sujeitos, o fato de um ganhar poder não significa necessariamente que a

outra parte tenha que perdê-lo. Somente quando vários atores disputam as mesmas posições, é que “ocorre um jogo de soma zero” (HABERMAS, 2001, p.113), porém estas regras não valem quando está em jogo a geração e o desaparecimento das estruturas do poder. Neste ponto, afirma Habermas, Parsons e Arendt confluem, no entanto divergem no que diz respeito à ampliação do poder. Para o primeiro, as atividades estatais ganham volume na medida em que os líderes políticos fomentam em seus eleitores novas demandas, que por sua vez, só poderão ser atendidas pelas mesmas atividades estatais.

A partir desta visão sistêmica da geração do poder, continua Habermas, o fenômeno passa a ser uma questão que pode ser resolvida na medida em que as lideranças políticas exerçam maior influência sobre as demandas da população. No entanto, na leitura arendtiana, tal maneira de se gerar poder está na ordem da violência e não trataria de aumentar o poder da esfera política, na medida em que utiliza “meios de coação psíquica e manipulação das convicções” (HABERMAS, 2001, p.114) para alcançar os objetivos. Para o autor, na leitura de Arendt “o poder só pode surgir nas estruturas da comunicação não coercitiva; não pode ser ‘gerado de cima’” (HABERMAS, 2001, p.114).

Habermas conclui a partir do que foi explicado até então, que as ações estratégicas e instrumentais na busca pelo poder político e a “aplicação do poder ao sistema político” (HABERMAS, 2001, p.115) também devem estar compreendidas no conceito de política. O autor questiona tanto a teoria da ação de Arendt, pela sua equalização da política com o dialogar e concordar entre si dos sujeitos, quanto a teoria moderna dominante que limita o conceito de política aos fenômenos da competição pelo poder e da alocação do mesmo, esquecendo-se, portanto de compreender o fenômeno da geração do poder. Neste sentido, afirma Habermas, a perspectiva da autora ganha sentido, pois na teoria política moderna a geração do poder não é questão para debate, e os grupos e lideranças que disputam as posições estratégicas de poder nas instituições políticas relacionam-se com o poder já estabelecido. Compreende Habermas que

Aqui a diferença entre poder e violência torna-se nítida. Ela torna visível o fato de que o sistema político não pode dispor arbitrariamente sobre o poder. O poder é um bem disputado pelos grupos políticos e graças ao qual uma liderança política administra; mas, nos dois casos, este poder preexiste, e não é produzido por tais grupos e lideranças. Esta é a impotência dos poderosos – eles precisam derivar seu poder dos produtores do poder. Eis o credo de Arendt. (HABERMAS, 2001, p.115)

Habermas questiona a perspectiva arendtiana de que as lideranças devem estar sempre ancoradas no consenso e convicções comuns a partir do ponto de vista dos



exemplos da história. Se por um lado, a perspectiva da autora tem fundamento quando se observa dominações políticas duradouras, por outro, perde em plausibilidade quando a história mostra que somente em casos específicos, e, portanto, raros teve-se a experiência de espaço público tal como definido pela autora: um espaço delimitado pela opinião pública em torno da qual a pluralidade se colocou a favor. A objeção que Habermas faz em relação à formação das convicções comuns de Arendt, é a de que a autora não está compreendendo de maneira suficiente aquela violência estrutural, capaz de “moldar” as opiniões comuns e as ideologias.

Os dois fatos só se deixam reduzir a um denominador comum, quando se pressupõe que a violência estrutural está embutida nas instituições políticas (e não somente nelas). A violência estrutural não se manifesta como violência; ela bloqueia, imperceptivelmente, aqueles processos comunicativos nos quais se formam e se reproduzem as convicções dotadas de eficácia legitimadora. Tal hipótese sobre os bloqueios, inobservados mas eficazes, do processo comunicativo, pode explicar a formação da ideologia; pode esclarecer como se formam as convicções graças às quais os sujeitos se iludem sobre si mesmos e sobre a sua situação. (HABERMAS, 2001, p.115)

Aquilo que se dá de maneira inconsciente da vontade dos sujeitos e é capaz de produzir as convicções comuns e os consensos previstos na teoria do poder de H. Arendt, Habermas argumenta que não está previsto nesta perspectiva. A violência que se dá de maneira estrutural e o autor chama de ideologia, é intrínseca às instituições políticas e ao espaço público. Ela seria a força possível de bloquear e direcionar os processos de poder comunicativo para satisfazer determinados desejos de sujeitos ou grupos particulares, objetivos esses que não necessariamente os do grupo capaz de legitimar tal convicção. Argumenta Habermas que, “o que chamamos ideologias são exatamente as ilusões dotadas do poder das convicções comuns” (HABERMAS, 2001, p.115).

Para Habermas, tal visão contempla melhor a situação da contemporaneidade e permite uma observação crítica dos processos de geração comunicativa do poder. Em tais processos de formação de convicções comuns, os sujeitos podem efetivamente produzi-las de maneira não coercitiva, como prevê Arendt, no entanto tais convicções podem ser ilusórias por poderem ser usadas de maneira desfavorável em relação aos atores que produziram tais resultados. O autor argumenta que para contemplar tal possibilidade de entendimento seria necessário criar um conceito crítico que possa diferenciar as convicções ilusórias das não ilusórias; e isso H. Arendt rejeita. Para ele, a autora elabora um quadro conceitual que a impossibilita de compreender a formação de acordos voltados às questões práticas como “formação racional da vontade” (HABERMAS, 2001, p.116).

Habermas defende que a adoção de um fundamento cognitivo para a formação das convicções comuns, ao invés da defesa da força das opiniões na elaboração dos acordos comunicativamente produzidos, acabaria por radicar “o reconhecimento fático de expectativas de validade, concretizáveis de forma discursiva, fundamentalmente criticáveis” (HABERMAS, 2001, p.117).

O autor argumenta que a maneira como H. Arendt resolveu a problemática referente à fundamentação do poder comunicativamente produzido foi desenvolvendo um conceito em torno da faculdade dos sujeitos de fazerem promessas e as cumprirem. Para Habermas, portanto, Arendt opta por recorrer “até a tradição do direito natural” (HABERMAS, 2001, p. 118) e à figura do contrato para assegurar as bases do poder fundado na comunicação livre entre iguais, ao invés de recorrer “ao seu próprio conceito de práxis comunicativa” (HABERMAS, 2001, p.118).

A crítica acima apresentada tem peso relevante nas discussões do conceito de poder arendtiano. Habermas entende que a teoria do poder distinto da violência da autora seria de pouca operacionalidade quando pensado em relação à sociedade moderna. Ao analisar o pensamento arendtiano, Habermas não encontra brechas, no poder comunicativamente produzido entre homens livres e iguais, para a compreensão da violência estrutural, ou seja, aquela que opera sutilmente, e não necessariamente através da violência aberta e instrumental, na produção das convicções. Para o autor, a dicotomização do pensamento arendtiano mantém a teoria da autora presa a uma tradição de pensamento aristotélica que não permite pensar a esfera da política em relação às dimensões econômica e social. Neste sentido, para ele, tal compreensão inviabilizaria o pensamento do que seria a política hoje.

A partir da apresentação da importante discussão crítica do poder e da violência arendtiano, segue-se no sentido de dialogar, a partir das obras de Arendt e comentadores da autora como é possível, e ainda, quais os elementos que permitem pensar a relação entre poder e violência para além da perspectiva da produção de acordos consensuais.

### 3. PODER, VIOLÊNCIA, CONFLITO E AÇÃO POLÍTICA EM HANNAH ARENDT

Ao olharmos para a realidade, segundo Arendt, é muito mais comum encontrarmos poder e violência simultaneamente que de maneira pura e estanque. Como declara a autora: “Nada é mais comum que a combinação de violência e poder, nada é menos frequente do que encontrá-los em sua forma pura e, portanto, extrema. Disto não se segue que autoridade, poder e violência sejam o mesmo”. (SV, p.38)

Isto quer dizer que, a despeito de o poder desfrutar “ascendência fundamental sobre a violência” (SV, p.38), os dois fenômenos estão relacionados entre si. Naquilo que se chama de proporcionalidade inversa entre o poder e a violência afirma-se, com Hannah Arendt, que os fenômenos estarão presentes simultaneamente na realidade, no entanto, de maneira que quanto maior seja a notoriedade de um, tanto menor será a do outro. Nas palavras de Arendt: “poder e violência, embora sejam fenômenos distintos, usualmente aparecem juntos”. (SV, p.41)

Neste sentido, a presença de um fenômeno no espaço público implica na atenuação do outro. Hannah Arendt reconhece a existência de relações de poder fundadas no consentimento não coagido, ao mesmo tempo em que também reconhece que numa relação política fundada no reconhecimento do poder, o emprego da violência ou da mera ameaça coercitiva de seu emprego, não chega a descaracterizar a existência do fenômeno do poder como entidade autônoma em relação à violência. Se assim se compreender, a violência enquanto tal não é capaz de gerar o poder, entretanto, não se conhece poder que possa se fundar, preservar e durar na ausência do emprego possível e real da violência.

Ao distinguir poder e violência, Hannah Arendt reconhece realidades políticas não fundadas na violência, mas não subentende, a existência de uma dicotomia não-relacional entre elas. A violência e o poder estariam em relação constante, no entanto de maneira inversa; a predominância de um diminui a presença do outro no espaço público.

A partir deste ponto, tem-se um primeiro contato entre o poder e a violência enquanto fenômenos inter-relacionados, ou seja, embora sejam fenômenos distintos em si, estabelecem um relacionamento peculiar. É como se para “limpar o terreno” para o aparecimento do poder, a violência cumprisse um papel fundamental numa etapa anterior. Portanto, seguindo a teoria de Arendt, a violência margeia o poder, operando assim nos seus limites.

A relação entre o poder e a violência entendida a partir da característica da pluralidade, permite pensar a chamada relação de proporcionalidade inversa entre o poder e a violência, e ainda, a questão do conflito, como o possível elo existente entre o poder e a violência?

### 3.1. O PODER, A VIOLÊNCIA E A PLURALIDADE: ELEMENTOS PARA O CONFLITO

Para Hannah Arendt o poder deve ser entendido como um compromisso que se dá na pluralidade. De acordo com ela, o fato de o conceito estar condicionado à presença de certo número de indivíduos o caracteriza como fenômeno que ocorre em meio à diferença; à multiplicidade de objetivos e indivíduos e, assim, carrega latente dentro de si o seu oposto complementar, ou seja, a dissidência. Uma interpretação não profunda desta autora sobre o poder e a violência dá margem para se pensar poder e violência como fenômenos absolutamente distintos. A proposta de Hannah Arendt vai além. Ao mesmo tempo em que está empenhada em delimitar as diferenças cruciais entre o poder e a violência, a autora também aponta para a relação de oposição complementar e presença latente em um e outro.

Sendo assim, o fato de que o poder é composto pela pluralidade, e, portanto, carrega consigo a possibilidade do conflito engendra características como a discordância, ou seja, a dissidência. A diferença sempre se fará presente à medida que o pacto gerador do poder for respeitado, mantendo assim, ainda que de maneira latente, a possibilidade de um conflito. A figura do conflito nos oferece uma das “portas de entrada” para a compreensão da relação entre o poder e a violência.

Sendo composto pela pluralidade humana, o poder se mostra consenso temporário; acordo fugaz entre os homens. Quando está em “vias de se perder” utiliza-se da violência para sua preservação. No entanto, há que se conservar a relação de proporcionalidade entre ambos, como enunciado anteriormente. Pois, se a violência transcender a ascendência fundamental do poder sobre ela tem-se aí a inversão da relação entre meios e fins. A violência é instrumental, e o poder é potencial (fim em si mesmo; marcado pela ação fugaz entre os homens), tais fenômenos são opostos, no entanto mantêm relação entre si. São de naturezas diferentes, pois a violência opera nos cálculos dos meios e fins – é justificável – enquanto que, o poder é um fim em si mesmo; fenômeno que só existe enquanto se realiza.

A partir disto uma das questões importantes para este trabalho se desenvolve a partir do entendimento de poder para Hannah Arendt como resultante da pluralidade humana, e que a relação entre o poder e a violência para esta autora está na característica intrínseca a esta que é a discordância, ou ainda, o conflito. Nas palavras da autora:

O poder corresponde à habilidade humana não apenas para agir, mas para agir em concerto. O poder nunca é propriedade de um indivíduo; pertence a um grupo e permanece em existência apenas na medida em que o grupo conserva-se unido. Quando dizemos que alguém “está no poder”, na realidade nos referimos ao fato de que ele foi empossado por um certo número de pessoas para agir em seu nome. (SV, p. 36)

Assim em episódios como revoltas e revoluções, a violência surge como forma de corrosão generalizada do pacto inicial, como também se faz presente como meio de assegurar o poder legitimamente constituído. A questão da legitimidade do poder e de sua origem estar condicionada a um acordo, segundo Arendt, não anula os conflitos entre os diversos agentes formadores deste pacto e também não exclui a violência que pode ser legitimamente empregada por este mesmo poder.

A relação entre o poder e a violência se dá mesmo através de um governo que esteja ancorado na violência e na força. Nestes casos, se faz necessário o apoio e o consentimento – características do poder – por parte daquelas instituições que executam suas ordens, como no caso de um exército ou polícia secreta de um país, por exemplo. Nas situações como as revoluções, em que o poder é rompido de maneira súbita, a obediência civil em relação às leis e instituições revela-se dependente do respeito a um pacto inicial de apoio e acordo em relação ao governo instituído. Estabelecido a partir de um momento inicial de concordância, um governo pode ser compreendido como o poder que aparece na vida pública e que carrega dentro de si, pelo seu caráter plural, o conflito de vontades e opiniões.

Por ora, entende-se que a discordância é característica intrínseca à pluralidade. Portanto, a pluralidade sempre envolverá a diferença e sendo assim, seria impossível falar em consenso absoluto visto que sempre será algo provisório e possível de corrosão. O poder constituído não consegue atingir a unanimidade e abolir a possibilidade de conflito, assim a característica temporária do consenso sempre guardará dentro de si o resto de uma oposição, que pode ou não se transformar em violência. Neste sentido, o poder, enquanto originado de um consenso plural, sempre pressupõe a discordância.

Neste ponto, voltamos ao que já foi anteriormente enunciado assim, a partir da teoria de Hannah Arendt, poder e violência são fenômenos distintos, porém relacionados.

A pluralidade, característica fundamental do poder, confere a este caráter fugaz e temporário. O poder é sempre um poder potencial; não é mensurável e imutável como o fenômeno da força ou vigor. Ele é dependente do inseguro e somente temporário acordo de muitas vontades e intenções. Assim,

O único fator material indispensável para a geração do poder é a convivência entre os homens. Estes só retêm poder quando vivem tão próximos uns dos outros que as potencialidades da ação estão sempre presentes (...) O que mantém unidas as pessoas depois que passa o momento fugaz da ação (aquilo que hoje chamamos de “organização”) e o que elas, por sua vez, mantêm vivo ao permanecerem unidas é o poder. (CH, p.213)

Ainda, o poder não pode ser armazenado e mantido em reserva para emergências, ele depende do acordo frágil e temporário de muitos. “Como a ação, é ilimitado, (...) sua única limitação é a existência de outras pessoas” (CH, p.213).

Neste sentido, é preciso explicar os conceitos de ação e liberdade em Hannah Arendt. A liberdade é um dos conceitos mais importantes para o pensamento político dessa autora, no entanto ela só se faz presente na medida em que a ação tenha criado seu espaço concreto, e a liberdade então possa fazer sua aparição. Tais conceitos são relevantes para investigarmos a questão da pluralidade e do poder, pois podem ser entendidos enquanto aquilo que distingue os homens entre si.

A pluralidade humana é condição primordial para a ação. Definimos previamente pluralidade humana como: os seres humanos distinguindo-se uns dos outros pela sua diferença na singularidade de cada um: “a pluralidade humana, condição básica da ação e do discurso, tem o duplo aspecto de igualdade e diferença” (CH, p.189). Os homens se distinguem uns dos outros através da ação e do discurso que os identifica como tais e os faz aparecer. “É com palavras e atos que nos inserimos no mundo humano; e esta inserção é como um segundo nascimento, no qual confirmamos e assumimos o fato original e singular do nosso aparecimento físico original” (CH, p.189).

Para Hannah Arendt, tanto a língua grega quanto a latina, na cultura clássica grega e romana, possuíam duas formas para designar o que chamamos de ação. Para os gregos, *árkhein* e *práttein* significavam começar e continuar algo respectivamente; enquanto que para os romanos, *agere* e *gerere* significavam “pôr alguma coisa em movimento” e “continuação permanente e sustentadora de atos passados” (CH, p.214),

respectivamente. Em ambos os casos a ação se faz em duas etapas: a primeira é o surgimento de algo novo ao mundo e a segunda é a continuação desta novidade entre os homens. A palavra grega *árkhein*, que significa começar, abarca a qualidade do homem que é livre, assim a capacidade de começar; agir e a liberdade coincidem. Neste sentido se pode dizer que as definições de ação e novidade em Arendt estão em estreita relação.

A liberdade da ação política, em Arendt, pode ser caracterizada como mundana porque se liga diretamente à pluralidade, ela ocorre no mundo. Portanto, ser livre e agir são o mesmo, pois: a ação política só se dá quando há liberdade para agir e ainda, são limitadas espacialmente pela pluralidade porque dependem desta para ocorrerem. Agir coloca o ator em contato com a pluralidade. O faz aparecer; o revela para o mundo através do discurso e dos atos. Pode-se dizer que o ator sempre será agente e paciente ao mesmo tempo. Nunca será, portanto, soberano. O ator estará sempre ligado aos outros; ao mundo.

### 3.2. O CARÁTER PERFORMÁTICO DO PODER E DA MANIFESTAÇÃO DA LIBERDADE – UM DIÁLOGO COM DANNA VILLA

A teoria da ação política de Hannah Arendt é frequentemente caracterizada por uma leitura de ação que segue um modelo de política dialógica convergente ao consenso. Tomando a leitura habermasiana da autora como exemplo, nesta perspectiva há claramente a diferenciação entre ação e discurso de um lado e fabricação, trabalho e instrumentalidade por outro. Para Danna Villa,

A teoria política da ação sublinha completamente a diferença entre a política do diálogo, persuasão e acordo e a política do interesse, estratégia e eficiência. A principal contribuição da teoria política de Arendt, afirmam, é seu resgate da essência intersubjetiva da ação política – “agir conjuntamente, agir em concerto” – da ameaça do esquecimento pela usurpação tecnocrática da práxis. (VILLA, 1992, p.274)

A leitura da teoria da ação e do poder em Hannah Arendt é frequentemente marcada por uma interpretação de um modelo de política marcada pelo consenso, pelo diálogo e acordo entre os seres humanos. Uma das características importantes na teoria da ação arendtiana enfatizada na leitura acima, é o destaque que a autora dá à essência intersubjetiva da ação que a dirige para o acordo mútuo, para a concordância. No entanto,

a leitura arendtiana da ação também aponta para a pluralidade e diferença e ainda, para a crítica ao modelo teleológico de ação que a tradição moderna empreende. Para autores como Lyotard, Arendt compromete-se com a diferença e com a pluralidade numa teoria da ação política em que estas características são constitutivas. Labarthe e Nancy dão destaque para a “tensão entre uma política agonística aberta a alteridade e uma política racional e dialógica” (VILLA, 1992, p.275).

Esta é a visão partilhada pelo autor Dana Villa<sup>1</sup>. Ele entende que tal perspectiva pós-estruturalista chama a atenção para o objetivo de Hannah Arendt ao “focar na natureza intersubjetiva da ação política” (1992, p.275). O autor propõe repensar de uma maneira radical a natureza da ação e da política. Mais do que não-instrumental, ou não-estratégica, a teoria da ação em Arendt é não-soberana. Ao destituir o lugar ocupado pelo sujeito no campo político da ação, “de forma paralela ao descentramento que Nietzsche faz do sujeito moral” (p. 275), segundo Villa, Arendt concebe uma ação baseada na virtuosidade, no agonismo e na teatralidade.

Para o autor, a teoria da ação de Hannah Arendt pode ser caracterizada no seio de um projeto de crítica ao platonismo. Tal característica vê a tradição política ocidental como contrária à ação, à contingência e à pluralidade. Segundo Villa, essa leitura é avessa à aparência e ao devir e enxerga a ação como tipo de fabricação.

Segundo Nietzsche, Arendt vê a tradição ocidental da filosofia política – a tradição socrática – como profundamente hostil para com a ação, a contingência e a pluralidade que caracterizam a esfera dos negócios humanos. O preconceito platônico metafísico contra a aparência e o devir toma uma forma explicitamente política na reinterpretação da ação como um tipo de fabricação, uma reinterpretação que busca nada menos que um escape de toda política. (VILLA, 1992, p.276)

Segundo Villa, tanto Nietzsche quanto Arendt estão dispostos a rebater o caráter “reducionista do modelo teleológico da ação” (VILLA, 1992, p.276) ao demonstrar as consequências niilistas de se refutar a importância da esfera da ação e das aparências. Ambos respondem à instrumentalização platônica da ação e a desintegração do mundo das aparências através da estetização da ação. “Isso significa que as categorias-padrão pelas quais se analisa a ação (motivos, fins, consequências) e a concepção da ação que as pressupõe é posta de lado: a ação é vista agora em termos de performance” (VILLA, 1992, p.276). Villa argumenta que a crítica arendtiana ao modelo teleológico de ação,

---

1 VILLA, Dana. Para além do bem e do mal - Arendt, Nietzsche e a estetização da ação política. *Political Theory*, maio de 1992.



impõe a esta um carácter limitado. Como forma de responder a isto, a teoria arendtiana vê na estetização da ação, ou seja, na ação vista como performance ou como desempenho uma forma de responder as categorias que definem a ação tradicionalmente como meios e fins e ainda, a distinção reificada entre ator e ato; entre causa e efeito. Esta idéia define a ação como auto-contida; como valiosa em si mesma por sua beleza e grandeza. Sobre o carácter de grandeza da ação, Arendt diz que

Ao contrário do comportamento humano (...) a ação só pode ser julgada pelo critério da grandeza, porque é de sua natureza violar os padrões consagrados e galgar o plano do extraordinário, onde as verdades da vida cotidiana perdem sua validade, uma vez que tudo o que existe é único e sui generis. (CH, p.217)

A auto-contenção da ação, segundo Hannah Arendt, a caracteriza como um fenómeno possuidor de valor intrínseco, qual seja transcender a categoria de meios e fins e valorizar a sua dimensão de performance. Villa argumenta que

O modelo performático permite à Arendt e Nietzsche destacar o carácter erosivo da ação da distinção reificada entre ator e ato, entre agente e efeito. Isso também permite conceber a ação como auto-contida, como immanentemente valiosa em sua grandeza e beleza. A estetização da ação redime seu significado, restaura sua inocência e a coloca “para além do bem e do mal”. (VILLA, 1992, p.276)

Apesar da similaridade das descrições da ação em Arendt e Nietzsche, Villa sublinha importantes diferenças entre ambos. A pluralidade, na teoria arendtiana excede o modelo do consenso, no entanto, para o autor isto é definitivamente diferente em Nietzsche. Para Villa, “ela oferece-nos uma visão única acerca da política estetizada construída sob a rejeição do que é anti-platónico em Nietzsche.” (VILLA, 1992, p.276). Arendt acarreta a contingência à ação, ou seja, esta é caracterizada pelo seu carácter fútil, ilimitado e imprevisível. A autora lança mão da crítica ao pensamento político moderno argumentando que, na tentativa de controlar esses resultados imprevisíveis da ação, destituiu a pluralidade da ação e da liberdade e as interpretou como fazer ou fabricação. Neste sentido, a inserção da categoria meios e fins para se pensar toda a terminologia da teoria política ocidental liga-se fundamentalmente à instrumentalidade e à fabricação.

Para Dana Villa, a pluralidade tal como é entendida na obra arendtiana, é o que torna possível a liberdade para a ação política, para Arendt “a ação e os discursos ocorrem entre os homens” (CH, p. 195) O autor continua e afirma que a pluralidade é o que distingue a ação do trabalho e da fabricação, e só pode ser levada a cabo entre os homens. “Todas as calamidades da ação resultam da condição humana da pluralidade,

que é condição *sine qua non* daquele espaço de aparência que é a esfera pública.” (CH, p. 233), segundo Arendt. Para Villa, a pluralidade arendtiana engendra uma liberdade de ação no espaço público que é “essencialmente mundana, limitada e não-soberana” (VILLA, 1992, p.277). A liberdade política explicitada por Arendt opõe-se radicalmente da “liberdade interior”, o espaço íntimo no qual os homens podem fugir à coerção externa e sentir-se livres.” (EPF, p. 192) Esta liberdade política defendida por Hannah Arendt diferencia-se radicalmente da liberdade filosófica, que ao contrário da definição de liberdade da autora ocorre no isolamento, não necessitando da presença dos outros. Para Arendt,

O campo da liberdade é o âmbito da política. (...) a liberdade, que só raramente (...) se torna alvo direto da ação política, é na verdade o motivo por que os homens convivem politicamente organizados (...) a *raison d'être* da política é a liberdade, e seu domínio de experiência é a ação. (EPF, p. 192)

Agir e ser livre, para Arendt, são o mesmo. São fenômenos ligados à pluralidade, à teia de relações humanas e que só ocorrem entre os homens. O caráter de iniciativa, ou seja, a capacidade humana de iniciar algo novo no mundo é característica da ação; “na ação (...) os homens mostram quem são, revelam ativamente suas identidades pessoais e singulares, e assim apresentam-se ao mundo humano” (CH, p.192). Quando os homens agem, inserem-se no mundo e permitem o aparecimento de uns aos outros. Neste sentido, a pluralidade é aqui entendida como a esfera que possibilita o aparecimento e a sujeição, ao mesmo tempo, dos atores e dos espectadores da vida política. Agente e paciente são o mesmo, pois a ação política os coloca em contato com outros homens e, portanto, com o mundo. Segundo Villa, “através da ação, do discurso e dos feitos na esfera pública, os atores inserem-se no mundo humano, revelando quem eles mesmos são e o próprio mundo nesse processo” (VILLA, 1992, p.277). Revela-se assim, a característica de mundaneidade e não soberania da ação em Arendt. A soberania, na visão arendtiana não pertence à sua caracterização de ação.

Devido ao desvio filosófico da ação para a força de vontade, da liberdade como um estado de ser manifesto na ação para o *liberum arbitrium*, o ideal de liberdade deixou de ser o virtuosismo no sentido que mencionamos anteriormente, tornando-se a soberania, o ideal de um livre-arbítrio, independente dos outros e eventualmente prevalecendo sobre eles. (...) Essa identificação de liberdade com soberania é talvez a consequência política mais perniciosa e perigosa da equação filosófica de liberdade com livre-arbítrio. (EPF, p. 212)

A partir do entendimento da liberdade como fenômeno político por excelência, Arendt entende que a pluralidade tornará possível a ação e a liberdade no espaço político. Neste sentido, tal fenômeno envolverá sempre contingência, futilidade, e imprevisibilidade. É justamente esta característica que a tradição ocidental procurou eliminar da ação quando a identifica com fabricação. Seria necessário que o agente tivesse a possibilidade de controlar os resultados de suas ações. Para a autora, isto está relacionado diretamente à figura de Platão. Segundo a leitura que Dana Villa faz de Arendt, foi Platão quem retirou a pluralidade da ação, na medida em que a interpreta como fazer, ou fabricação. A figura do ator político pretende enxergar o produto da ação anteriormente; neste sentido ação seria apenas um fim para se alcançar determinado objetivo. O saber e o fazer agora seriam entendidos como separados; como duas etapas, longe daquela característica anunciada anteriormente na teoria da ação de Hannah Arendt em que a contingência e a imprevisibilidade seriam as marcas distintivas da ação política. Nas palavras de Arendt,

É por isso que Platão julgava que os negócios humanos, resultantes da ação, não mereciam ser tratados com muita seriedade; as ações dos homens parecem-lhes movimentos de títeres acionados por mão invisível, oculta nos bastidores, de sorte que o homem se assemelha a um brinquedo de um deus. É digno de nota o fato de que Platão, que não tinha a menor ideia do conceito de História, tenha sido o primeiro a inventar a metáfora do ator que, nos bastidores, por trás dos personagens, puxa os cordões e é responsável pela história. O deus platônico é apenas um símbolo do fato de que as histórias reais, ao contrário das que inventamos, não têm autor; nessa condição, é o verdadeiro precursor da Providência, da “mão invisível”, da Natureza, do “espírito do mundo”, do interesse de classe e de outras noções semelhantes mediante as quais os cristãos e os modernos filósofos da história tentaram resolver o desconcertante problema de que, embora a história deva a sua existência aos homens, obviamente não é “feita” por eles. (CH, p. 198)

A substituição da ação pela fabricação empreendida por Platão serve de base para toda a tradição política ocidental, na medida em que é capaz de excluir a pluralidade e a contingência da ação. Esclarece Villa:

Essa contingência (da ação) traz a tona a frustração com e, em última instância, hostilidade para com a ação. Incapaz de aceitar que a liberdade pode aceitar que a liberdade pode implicar não-soberania, que esta ação poderia ter significado precisamente por causa de sua “randomicidade”, a tradição ocidental tem repetidamente procurado encontrar um substituto da ação, para reinterpretá-la de uma maneira que o iniciador mantenha controle sobre aquilo que ele começou, para colocar fim à ação e alcançar um objetivo previamente determinado. (VILLA, 1992, p.278)

Na perspectiva arendtiana, a categoria de meios e fins está presente em toda a teoria política. Por isso, na visão de Villa, Hannah Arendt argumenta que só é possível dimensionar o valor intrínseco da ação e entender o papel desempenhado pela pluralidade, e neste sentido entender a ação como performance e auto-contenção, na medida em que se desligue da categoria de meios e fins que domina o modelo teleológico da ação na teoria política ocidental. De acordo com o autor, uma teoria da ação política que deseja restituir o papel da pluralidade e por consequência, entender a ação como um fim em si mesmo, deve superar categoria de meios e fins. Ainda, somente quando colocado à parte a instrumentalidade, entende-se a ação como fenômeno auto-contido e capaz de superar o modelo teleológico da tradição.

Numa resposta às críticas de Habermas dirigidas à perspectiva arendtiana, Danna Villa continua afirmando que o debate da teoria da ação em Arendt se opõe à teoria da ação aristotélica. Segundo Villa, a autora diferencia-se de Aristóteles na medida em que, igualmente à ênfase que ela confere à ação como deliberação entre iguais, Arendt enfatiza o caráter da liberdade como virtuosidade numa esfera pública entendida como teatro, e assim, na ação política como agonística e performática. Ao contrário do que parte do debate sobre a teoria da ação em Arendt postula, o comentador argumenta que tais ênfases da autora não configuram oposições e sim, dois momentos da teorização da ação como fenômeno estético e auto-contido. Argumenta Villa,

Em última instância, a definição Aristotélica da práxis instrumentalista, assim como o sentido da ação é inseparável do processo de atualização teleológico: a vida da ação é distintivamente humana porque ela obtém o bem. Arendt, portanto, vira a ênfase aristotélica na ação como *ateleis* contra o proto-instrumentalismo que ela detecta na práxis. (VILLA, 1992, p.279)

Tanto quanto uma ênfase no caráter aristotélico da ação como deliberação entre iguais, postulada pelos críticos, existe na teoria arendtiana a ênfase na ação como liberdade e consecução de certo tipo de virtuosidade na esfera pública e no caráter agonístico da ação política como forma de distinção e revelação do sujeito, explica Villa.

Em seu texto “O que é liberdade” (2005) Hannah Arendt faz uma analogia entre a ação e a arte performática. A noção de virtú em Maquiavel remete ao entendimento grego de política e arte como fenômenos essencialmente ligados ao desempenho, isto é, à performance como tal. A grandeza do ato político estaria na sua realização mesma e não no seu produto final. Nas palavras de Arendt,

Talvez a melhor ilustração da liberdade enquanto inerente à ação seja o conceito de virtù, a excelência com que o homem responde às oportunidades que o mundo abre ante ele à guisa de fortuna. A melhor versão de seu significado é “virtuosidade”, isto é, uma excelência que atribuímos às artes de realização (à diferença das artes criativas de fabricação), onde a perfeição está no próprio desempenho e não em um produto final que sobrevive à atividade que a trouxe ao mundo e dela se torna independente. A virtuosidade da virtù de Maquiavel relembra-nos de certo modo o fato, embora certamente Maquiavel não o conhecesse, de os gregos utilizarem sempre metáforas como tocar flauta, dançar pilotar e navegar para distinguir as atividades políticas das demais, isto é, extraírem suas analogias das artes nas quais o virtuosismo do desempenho é decisivo. (EPF, p. 200)

Esta passagem mostra claramente o quanto Arendt entende a ação política como performance. Tanto quanto as artes performáticas, a ação política e a liberdade não possuem objetivo claro e definido. Neste sentido, a autora entende que os homens são livres apenas no momento em que agem; no momento da consecução da ação.

Assim, apoiando-se em Dana Villa, esta idéia da liberdade pode ser vista como um tipo de virtuosidade e diferencia-se do modelo teleológico da ação de várias maneiras, qual sejam: (a) a contingência passa a fazer parte estrutural da ação política; ao encobrir esta dimensão da ação, o platonismo encobre uma dimensão essencial da liberdade, afirma o autor: “a virtuosidade se manifesta somente em termos de virtuosidade providenciada pela fortuna” (VILLA, 1992, p.280); (b) ao entender ação como performance e liberdade como virtuosidade deparamos com a importância crucial da fenomenologia da ação política para esta concepção de ação. Assim, a esfera pública é fundamental e possibilita que os atores políticos apareçam e neste sentido, a liberdade se faça presente em suas ações; (c) e ainda, ação como performance confere importância fundamental à pluralidade. Sem outros que possam ver e ouvir as ações não é possível a liberdade; não é possível a realidade que se constitui da aparência, continua o autor: “sem mais atores, nenhuma oportunidade para expressão da virtù é possível; sem audiência, a ação – palavras e feitos deixam de aparecer e seu significado não é redimido” (VILLA, 1992, p. 280).

A partir da interpretação estetizada da ação, esclarece Villa, o único critério capaz de julgá-la é a grandeza. Categorias morais consideram padrões pré-determinados de julgamentos, sendo que a própria característica da ação está no seu caráter de novidade e rompimento de padrões, segundo a leitura de Villa da perspectiva arendtiana. A grandeza de cada ato só pode ser avaliada na sua performance, ou ainda,

O ponto de Arendt é que a “grandeza” somente se aplica à performance ela mesma. Julgar a ação de acordo com sua motivação ou com seus resultados

inevitavelmente degrada sua autonomia, destrói “o sentido específico de cada feito”. (VILLA, 1992, p.281)

Numa leitura da teoria da ação de Hannah Arendt em que o modelo de ação é essencialmente dialógico e dirigido para a concordância, diz Villa, a analogia das ações com as artes performativas e sua essência virtuosa é suprimido. Tal como a ação foi apresentada até aqui, a política passa a ser vista como agonística e heróica. A leitura da ação em que a liberdade é atributo de sujeitos autônomos, o mundo e a pluralidade se fazem dispensáveis. Segundo Dana Villa, esta interpretação faz eco à leitura crítica Nietzsche ao sujeito moral e epistemológico, e coloca a perspectiva arendtiana ainda mais distante de uma leitura da ação como consenso e atividade voltada para a concordância. Villa afirma que

Seu desejo de preservar a autonomia da ação da incursão do modelo instrumental de pensamento a leva a evocar a analogia das artes performativas, e essa analogia com sua ênfase na virtuosidade e grandeza – sustenta uma concepção da ação política como *agon*, como heróica. (...) mais especificamente sua polêmica contra a tendência da tradição em transformar a liberdade num predicado de um sujeito autônomo, uma vontade sem corpo (uma tendência que nega a mundaneidade como qualidade da liberdade, ressoa com o ataque sustentado por Nietzsche contra o sujeito moral e epistemológico). (VILLA, 1992, p. 281)

Na tese de Villa, está em *Genealogia da Moral* a crítica de Nietzsche em relação ao que ele denomina como “a ficção gramatical de um sujeito por trás de cada ato” (VILLA, 1992, p.281). É a moral do escravo que separa o ator de seu ato e sustenta que a identidade dos atores é independente de suas ações. Tal atitude faz parte do homem fraco que não consegue enfrentar sua própria condição de impotência. Neste sentido, para Nietzsche, não há o ator como personalidade de uma ação; há apenas a ação e sua aparência. De maneira similar à Nietzsche, Hannah Arendt entende a ação como performance e a liberdade como virtuosidade, ou seja, como o momento em que os homens mostram quem são ao mundo. A identidade dos sujeitos não é separada das suas ações e a liberdade só é conhecida por aquele que age, e somente neste momento. Nas palavras de Villa,

Arendt ao argumentar pela interpretação da liberdade como virtuosidade e a ação como performance, nos conclama, como Nietzsche, à rejeitar a tendência moralizadora escravista para colocar a realidade por trás das aparências, para levar o ator para fora do mundo e separá-lo daquilo que ele pode fazer. Liberdade de acordo com Nietzsche e Arendt não é encontrada na escolha de não agir, nem a identidade é algo que precede ou que seja separada da ação. Somente o próprio

performático conhece a liberdade, e somente através da performance pode uma pessoa dispersa ou fragmentada reunir-se e demonstrar sua unicidade. Homens tornam-se quem são, como diria Nietzsche, através da ação e da conquista de um estilo distinto de ação. Arendt tem uma ideia paralela quando ela afirma que os homens mostram quem eles são na ação virtuosa. (VILLA, 1992, p. 282)

Segundo a leitura de Villa, tanto em Nietzsche quanto em Arendt, a interpretação da ação como fabricação é carregada de violência. Em *Genealogia da Moral*, Nietzsche desmascara o sujeito moral por meio de uma genealogia da sintaxe básica que impomos à ação, “uma sintaxe adequada ao propósito de eliminar a diferença e limitar a ação agonística” (VILLA, 1992, p.282). Tal discurso encarregado de suprimir a diversidade, coaduna com a descrição de Arendt das dimensões da ação que são negligenciadas pelo modelo teleológico. A crítica arendtiana de que é necessário desvincular a ação de uma lógica da instrumentalidade, e ainda, a gramática estaria sempre trabalhando para subverter o valor da pluralidade e da ação agonística tal como fenômenos originários da política, estaria embasada na ênfase dada por Nietzsche do quão redutiva da pluralidade e da diferença é a interpretação moral da ação, segundo Villa. De acordo com ele, as análises de Nietzsche fornecem solo fértil para a perspectiva arendtiana de que o modelo instrumental da ação reduz a multiplicidade inerente ao fenômeno.

Por meio da ênfase do quão redutiva da pluralidade e da diferença a interpretação moral da ação é, as análises de Nietzsche dão suporte ao ponto de vista de Arendt de que nós precisamos de um modelo de ação que quebre decisivamente com o modelo instrumental. (VILLA, 1992, p. 282)

Ainda na leitura que o comentador faz de Nietzsche, a gramática que dá ênfase aos sujeitos e suprime a pluralidade, é responsável pela valoração distintiva entre aparência e realidade. Superar a distinção ator/ato, “portanto, não permitiria meramente uma descrição afirmativa da ação agonística, mas seria o momento central na reversão” (VILLA, 1992, p. 282) da lógica platônico-cristã de desvaloração do mundo e da aparência. A valoração platônica da verdade coloca em movimento a lógica de exaustão de sentido, característica do niilismo na modernidade. Tanto Arendt quanto Nietzsche recorrem ao esteticismo da ação para reverter tal lógica motivados, muito fortemente, pela possibilidade de “resgatar o sentido de uma época niilista” (VILLA, 1992, p. 282).

Para Nietzsche a crença em um ego autônomo e a interpretação moral da ação são bases fundamentais para se pensar uma forma diferente de entender a ação, e isto é compartilhado no pensamento de Arendt. Neste ponto, Dana Villa argumenta que a distinção entre ator e ato, criticada por Nietzsche, é redutora da pluralidade e da diferença

na medida em que dá ênfase somente a uma interpretação da ação na realidade; a interpretação do “homem reativo (...) que precisa fazer esta distinção a fim de criar a ilusão da liberdade na impotência.” (VILLA, 1992, p. 283). É este homem reativo que necessita desta dicotomia a fim de se auto-iludir sobre sua liberdade na impotência e ainda, seduzir o homem ativo – o homem forte - de que ele sempre teria a escolha para agir diferentemente. É na ação que está a revolta do escravo, pois ela distingue e revela a força e feitos de seus agentes. O refúgio do escravo na moralidade é resultado de sua revolta contra a ação. Nas palavras de Villa,

A ação simboliza uma forma de vida cuja força se manifesta em seus feitos, a forma de vida que é constantemente individualizante e distinguida a ele mesmo através da ação. A revolta escrava (...) na moralidade é, aos olhos de Nietzsche, precisamente uma revolta contra a vida de ação: a transvaloração dos valores que a revolta alcança é baseada na bondade de se abster da ação. (VILLA, 1992, p. 283)

Em Nietzsche, segundo Villa, a ação é desvalorizada através da inserção da culpa e da “ficção do sujeito, tornado possível pela duplicação tautológica do feito que ocorre na linguagem” (VILLA, 1992, p. 283). A linguagem duplicaria o feito de maneira que a força pudesse sempre ser separada de seu feito, neste sentido, o homem forte acata a epistemologia moral do homem fraco e as forças ativas “são transformadas em reativas” (VILLA, 1992, p.283). É um recurso sintático que possibilita essa inversão e insere na ação a categoria de causas e, invalidando sua característica de virtuosidade. Motivos e consequências, bem como distinções entre ator e ato tomam precedência na interpretação da ação moral, onde a individuação e grandiosidade são suprimidas. Assim a espontaneidade, característica da ação agonística é suavizada pela absolutização de um ponto de vista, a saber, aquele do homem escravo, do homem que não age.

Villa aponta para a possível correspondência intelectual entre Arendt e Nietzsche também na questão em que ambos rejeitam “a vontade de verdade que busca ficar aquém das aparências e além da perspectiva”. (VILLA, 1992, p.284). A interpretação moral do mundo se faz de maneira parcial e universalizante; uma tradução absoluta do que seja a ação e representação do mundo. Segundo a leitura de Villa, “a política da opinião de Arendt e sua antipatia pela verdade pode ser vista como uma versão especificamente política do perspectivismo de Nietzsche. Há muito na teoria de Arendt da ação política agonística que se constrói na luta estetizada de Nietzsche contra Platão” (VILLA, 1992, p.286). O perspectivismo de Nietzsche vem de encontro a isto; a afirmação



de diferentes interpretações e perspectivas sobre a realidade traz o pluralismo ao mundo e liberta da vontade de verdade instaurada pelo ideal ascético-cristão. A objetividade para Nietzsche passaria justamente pela multiplicação dos olhares, das perspectivas sobre o mesmo objeto.

Segundo Villa, Arendt se encontra com Nietzsche e afirma que a verdade, na interpretação moral da ação ganha mais valor que a aparência e desempenha, portanto, um papel despótico na medida em que suprime a possibilidade de debate, que, para esta autora, é a essência da vida política. Explica o autor,

O caráter coercitivo da verdade, um aspecto do qual Arendt se refere em uma variedade de contextos, a leva adotar uma visada perspectiva do mundo e identificar a opinião como a essência da vida política. Somente pela afirmação do caráter essencialmente perspectivo da *doxa* pode o mundo *qua* mundo aparecer e o *agon* continuar. (VILLA, 1992, p. 284)

Na leitura de Villa, Arendt confere papel essencial à opinião na vida política justamente pela possibilidade que se abre de contemplação de diferentes perspectivas, do aparecimento do mundo e da continuidade do *agon*. Isso pode ser entendido por meio da correspondência da teoria da autora com o perspectivismo de Nietzsche e sua rejeição da verdade. Para o comentador, tanto Arendt quanto Nietzsche voltam o esteticismo contra a lógica do niilismo. A divisão entre dois mundos distintos e a afirmação da verdade sobre a aparência é responsável pela exaustão de sentido percebida na modernidade. Exaustão essa que é fomentada pela própria vontade de verdade que lhe confere sustentação. Tanto a atitude estética da existência de Nietzsche quanto a estetização da ação política de Hannah Arendt têm como fundamento a redenção de um mundo destituído de sentido pela absolutização e autoridade da verdade. O argumento de Villa é que

Essa abordagem estética da ação de Arendt é uma resposta paralela ao mesmo fenômeno histórico mundial, a auto-depreciação dos altos valores, o colapso da tradição e da autoridade. O mundo das aparências – seja ele construído largamente como na estetização nietzschiana do mundo ou estreitamente como na estetização arendtiana da política – carrega a promessa de sentido liberta da vontade de verdade, do niilismo implícito em toda teleologia seja da Natureza, de Deus, ou do Homem. A atitude estética na direção da existência proposta por Nietzsche e a estetização da ação política proposta por Arendt têm como sua razão de ser na redução de um mundo transformado em sem valor pelo colapso dos absolutos e da autoridade. (VILLA, 1992, p. 287)

A abordagem de Villa permite entender a teoria da ação em Arendt como essencialmente agonística e performática. Segundo o autor, a leitura de influência habermasiana da ação política arendtiana não é capaz de compreender o caráter de pluralidade e possível conflito presente na perspectiva da autora. Com isso, o autor pretende ressaltar outra interpretação possível da ação política, qual seja a ação baseada na virtuosidade, no agonismo e na teatralidade.

Villa empreende uma leitura estetizada da ação política arendtiana no intuito de “libertar o conceito de ação política da trama teleológica em que Aristóteles enredara a práxis” (DUARTE, 2000, p.220). Com esta interpretação de ação da autora, compreende-se que agir politicamente entre os homens, não significa agir de maneira absolutamente consensual. Uma perspectiva da ação arendtiana em que apenas o elemento do consenso e do acordo comum seja privilegiada,

(...) tende a perder de vista aspectos fundamentais de sua reflexão política, tais como a sua ênfase no “caráter rebelde” da liberdade humana, que se efetiva na ação conjunta mediada por uma forma de discurso que não é simplesmente um diálogo visando ao entendimento comum, mas traz consigo um elemento dramático inerente à sua performance; o seu interesse pelas transformações revolucionárias da estrutura do espaço público, de modo a permitir maior participação política; e, por fim, a sua sensibilidade em relação ao conflito e ao dissenso como elementos centrais da experiência política, mesmo se ambos não são concebidos como os seus traços únicos e supremos. (DUARTE, 2000, p.221)

A partir desta leitura que Villa faz da ação política, pode-se entender que a estetização da ação empreendida por Arendt é uma maneira de compreender o agir em seu aspecto de liberdade e imprevisibilidade em relação aos seus próprios resultados, excedendo qualquer justificação moral em termos da consumação de fins pré-concebidos.

A apresentação destes elementos presentes na ação política de Arendt são capazes de engendrar o entendimento da ação como plural e virtuosa, e neste sentido, capazes de iluminar outros aspectos presentes na relação que a autora estabelece entre o poder e a violência. No próximo tópico, será abordado o entendimento do conflito na perspectiva de Étienne Tassin. Tal autor permitirá investigar a relação entre o fenômeno de poder e violência a partir do entendimento do conflito como fenômeno em si mesmo.

### 3.3. O CONFLITO E A VIOLÊNCIA SEGUNDO ÉTIENNE TASSIN

Segundo Étienne Tassin (2003), uma parte importante das reflexões e teorias de filosofia política se esforça para estabelecer em quais condições as sociedades humanas podem formular os regulamentos da vida social (*vie collective*) que lhes pouparia a infelicidade da divisão. A violência dos conflitos, sempre entendidos como sofrimento; por exemplo nas guerras “civis”; guerras que resultam da pauperização e da desintegração da sociedade, ou aquelas que recorrem à disputa organizada ou terrorista, este tipo de violência engendrada pelos combates é sempre considerada como aquilo a que a política deve ser superior em ordem, contrariamente às incertezas e às indeterminações das relações humanas. Portanto, para Tassin, a violência que destrói as comunidades sociais seja ela insuportável e inadmissível, não significa necessariamente que a política seja simplesmente uma “boa gestão dos conflitos”, uma organização das relações humanas para livrar a sociedade de toda hostilidade e todo sofrimento. Esta busca de uma boa sociabilidade (*bonne socialité*) deixa também tão inquestionável o sentido da política na sua relação com o conflito quanto o sentido de conflito na sua relação com os movimentos de emancipação. E ela endossa a ideia que a política é relação de forças, que o poder é comando dos homens e administração das coisas, e que o Estado é a instituição que faz a coerção legítima. Reconhecer no Estado as tarefas de proteção social e de regulação econômica não é mais que confirmar que o elemento da política é, por meio da autoridade, a administração do social e a eliminação, ou desenvolvimento, da violência.

Esta predeterminação da política no campo das forças antagônicas e sua orientação para a pacificação, por meio do monopólio da violência legítima, poderia na realidade designar uma estranha relação da política com a violência onde se faltaria, por sua vez, o sentido da divisão social e do conflito político, confundidos sob o termo genérico da violência, e o sentido da ação política, confundidos com o exercício de uma dominação estratégica ou o desenvolvimento de uma técnica instrumental capaz de dar forma e modelar as relações sociais.

Segundo Tassin, Hannah Arendt demonstrou de maneira convincente, que o “prejuízo” do poder (*préjugé du pouvoir*) pela reviravolta da ação política, seja sobre a dominação, seja sobre a fabricação, nos conduziu a reconhecer o desafio e as modalidades próprias da vida política. Ao mesmo tempo, ela engendra um conceito de poder - a ação concertada de uma comunidade de cidadãos – que poderia bem subestimar a importância do conflito, mas que não deixa, entretanto, de cruzar toda

iniciativa política e relacioná-la com a existência de uma comunidade social. Para o autor, Arendt nos convida a dissociar o registro da política em relação à guerra e à dominação: a ação política não poderia ter seu sentido atrelado unicamente ao enfrentamento, ao desejo de dominação e de submissão, a luta pelo poder ou a luta pela morte, etc. De acordo com a autora, a ação atrelada ao elemento da fabricação, deturpa o significado real do agir político e insere o elemento da submissão e da dominação:

O problema, segundo Platão, era garantir que o iniciador permanecesse como senhor absoluto daquilo que começou, prescindindo do auxílio de outros para levá-lo a cabo. Na esfera da ação, este domínio isolado só é viável quando os outros são usados na execução de ordens, quando já não é necessário que adiram espontaneamente ao empreendimento, com seus próprios objetivos e motivações, e quando, por outro lado, aquele que tomou a iniciativa não se permite qualquer envolvimento na própria ação. (...) Nestas circunstâncias, a essência da política é “saber como iniciar e governar nos assuntos mais sérios, com vistas à conveniência e à inconveniência”; a ação, como tal, é inteiramente eliminada, e passa a ser mera “execução de ordens”. (CH, p.235)

Para Arendt a instrumentalização engendradora no momento em que o domínio de um só aparece, extingue a pluralidade e a adesão espontânea à ação. Neste sentido, a tarefa se delimita no sentido de saber como governar e dominar os assuntos em relação a um objetivo e fim predeterminados.

Tassin argumenta que na perspectiva de Arendt, por mais que a violência possa acompanhar a ação ou a motive, não significa necessariamente que a ação seja, ela mesma, violência, nem que nesta violência ela possa encontrar a sua razão de ser (*sa raison d'être*), sua justificação, ou ainda, sua nobreza. Inversamente, entretanto, o autor diz que a dimensão de concerto da ação não deve nos fazer perder de vista que a violência pode compor a ação; que pode atravessar a relação social e a relação política. Em “Sobre a Revolução”, a autora nos aponta a relação que ela entende existir entre a violência e a ação,

(...) a finalidade da rebelião é a libertação, ao passo que a finalidade da revolução é a instituição da liberdade (...) não há nada mais inútil que rebelião e libertação, se essas não forem seguidas pela constituição da liberdade recém-conquistada. (SR, p.114)

Neste sentido, a autora se refere à revolução como o momento em que a violência está presente nas relações humanas no momento da fundação do poder, e este pode ser entendido como o aparecimento da liberdade no espaço público. Assim, voltando ao duplo

sentido da ação para Tassin podemos pensar a ação política arendtiana a partir de duas matrizes de pensamento: a ação política

(...) em igual distância de uma determinação bélica: a política é guerra, e pode ter sua razão de ser nesta última; por outro lado, pode ser de uma determinação excessivamente *irénique*: a política é não violência e substitui o alívio da guerra as virtudes da concertação. (TASSIN, 2003, p. 26)

Na interpretação do autor, a primeira explicação é correlativa da força, a segunda da impotência. E ainda, a primeira reconhece o sentido da política confundindo-a com a guerra; a segunda entende o sentido da política com conflito confundindo-o com a violência. Por trás da violência, afirma o autor, o que está em jogo na política, para a perspectiva de Arendt, é na realidade “a divisão social e o conflito político” (TASSIN, 2003, p.26). Para ele, tanto quanto a divisão, a ruptura não pode engendrar uma interpretação da ação redutível à violência, e no mesmo sentido, o conflito não é redutível à guerra.

Os motivos da divisão da sociedade, afirma Tassin, encontram sempre expressão na linguagem. Em Arendt, essa transformação do sentido da ação, encontra na expressão linguística uma forma de legitimação da correlação entre ação e fabricação,

Na tradição de pensamento platônico, esta identificação original, linguisticamente predeterminada, entre governar e começar, teve como resultado que todo início fosse entendido como legitimação do governo, até que, finalmente, o elemento de “começo” desapareceu inteiramente do conceito de governo. Com ele, desapareceu da filosofia política a noção mais elementar e autêntica de liberdade humana. (CH, p.237)

Segundo Tassin, é tentador pensar que divisões e conflitos são apenas questão de palavras, ou simples mal entendidos, e esperar por um bom uso da linguagem que dá conta de desfazer as ambiguidades e restituir o sentido real das situações. Porém, a questão pode ser mais complexa do que isso. Os procedimentos linguísticos de mediação entre instâncias em conflito umas com as outras, segundo Tassin, devem chegar a produzir um acordo que o conflito (*la conflictualité*) comum seja capaz de desfazer sem cessar. E neste sentido, mesmo uma comunicação pragmática deve poder fazer com que exista esta possibilidade, e as condições desse acordo. Uma das suas expressões mais rigorosas e mais convincentes da comunicação pragmática é dada pela obra de Jürgen Habermas.

Desde a elaboração da teoria da ação comunicativa, o pragmatismo habermasiano, argumenta Tassin, se desenvolve para a construção de “regras e procedimentos de

mediação dos conflitos” (TASSIN, 2003, p.27). Através de uma argumentação discursiva e do desdobramento de uma cultura cívica apta a transcender os particularismos que minimizam os conflitos, ela se compromete a compreender a nova realidade da política nacional, europeia e mundial. Ainda assim, diz o autor, a pergunta sobre a política parece afastar-se ou desviar para o exame das normas e procedimentos capazes de suprimir os desacordos. Está implicitamente entendido, para Tassin que, por um lado, se a vida social tem a ver com a violência porque ela está exposta às rupturas - ainda que seja acidentalmente - e que por este motivo, as rupturas podem e devem ser eliminadas; e que por outro lado, a diminuição da violência, é obra da linguagem: o espaço público é este lugar onde o uso crítico da razão atinge, em função dos procedimentos argumentativos racionais, a conversão das violências das paixões em opiniões divergentes, mas racionais capazes de cooperar numa política deliberativa. Segundo Tassin, Habermas argumenta que

(...) a teoria comunicativa, não condiciona o sucesso da política deliberativa pela existência de um conjunto de cidadãos capazes de ação coletiva (*ensemble de citoyens capables d'action collective*), mas por uma institucionalização dos procedimentos e das condições apropriadas da comunicação e pelo jogo combinado das deliberações institucionalizadas e das opiniões públicas que são forjadas de maneira informal. A teoria da discussão firma-se sobre a intersubjetividade superior (*l'intersubjectivité supérieure*) dos processos de entendimento ocorrendo em meio aos procedimentos democráticos ou na rede comunicativa dos espaços públicos políticos. (TASSIN, 2003, p.28)

Tassin explica que, os procedimentos e as condições de comunicação da formação democrática da opinião pública, funcionando como um filtro garante, por meio da discussão, a racionalização das decisões governamentais e administrativas. A racionalização do poder é correlativa da discussão no espaço público, na perspectiva de Tassin sobre a teoria habermasiana, e esta é obra do uso racional da linguagem ancorada e estimulada pelas instituições. “No fundo, a humanidade é racional e a fé na razão inabalável” (TASSIN, 2003, p.28) afirma o autor.

Tassin argumenta que se não se trata de “regrar um hospital de loucos” (*régler un hôpital de fous*), como dizia Pascal, mas uma comunidade de seres racionais esquecidos ou ignorantes de suas essências; grosso modo, à política restaria, como era no pensamento platônico, uma pedagogia. Em vez de a política ser obra dos reis-filósofos, “ela provém do jogo democrático mesmo, onde o caráter de procedimento garante a elevação e a espiritualização das exigências argumentativas na análise e nas decisões públicas” (TASSIN, 2003, p.29). Nesta ótica, argumenta Tassin, pensar a política exige

pensar as condições; a razão e a maneira que o conflito, ou seja, a ruptura pode ser dominada. Esta representação da política não é muito afastada daquela em que se encontram os fundamentos das teorias contratualistas modernas que, de Hobbes a Hegel e de Kant a Rawls, concebem o Estado ou o poder público como aquela instância suscetível de substituir a violência que não cessa de dilacerar a sociedade pela conformidade social e a paz civil. Tassin, neste sentido, lança a questão: “uma sociedade sem conflitos, e sem desacordos, será ainda, portanto, uma sociedade política?” (TASSIN, 2003. p.29). Para o autor, certamente, assim formulada, a questão parece meramente formal, mas a sugestão lançada gira em torno da possibilidade de colocar em consideração o conflito para produzir uma análise diferenciada do afrontamento da política e assim, de reintroduzir na definição de relação social as rupturas que o conflito engendra que não podem ser declaradas como incidentais.

A aparente divisão da política, segundo Tassin, parece gerar duas figuras extremas: uma de um acordo contratual capaz de substituir “uma *philia* harmoniosa” (TASSIN, 2003, p.29), e outra de uma relação de forças contentoras, com relativo sucesso, da violência fundamental presente na relação com os outros. Nas palavras de Tassin,

À paz civil, de um lado, expressão de uma hospitalidade que pressupõe ou postula uma humanidade capaz de se reconhecer como tal em cada uma de suas partes e de se reconciliar efetivamente, se opõem, de outro lado, a guerra, expressão radical de uma hostilidade que considera serem incompatíveis as partes em conflito. (TASSIN, 2003, p.29)

Para o autor, esta divisão não significa existirem duas políticas opostas, mas dois critérios distintivos da política. Ou ele é pensado a partir do projeto de harmonização de uma sociedade reconhecidamente conflituosa, e o sentido da política é a instituição da paz por meio do poder político. Ou ele é pensado a partir de seu papel específico que é o de assentar um único modelo de Estado sobre o poder de designar o inimigo e de fazer o necessário para destruí-lo.

Se, no primeiro caso, para Tassin, o conflito parece sempre superável em favor de um acordo que tende a diminuição - se não à eliminação da violência - no segundo caso, a consolidação de um relativo acordo civil dentro da sociedade não diminui o caráter literal e fundamentalmente polêmico da política, e a seu princípio: a hostilidade. Tomada em todo seu rigor, continua o autor, a hostilidade designa, conforme a análise que propõe Carl Schmitt, “a negação existencial de outro ser onde a guerra é apenas a última atualização” (TASSIN, 2003, p.30). Se a característica da política é a distinção do amigo ou do inimigo,

então a política tem a ver decisivamente com a designação de inimigo e a implementação decisiva do teste de força para aquele que se empenha em destruí-la. Além de qualquer consideração psicológica, nesta perspectiva, o outro em política deve ser visto como inimigo, diz Tassin, “o inimigo público e não privado, ‘hostis’ e não ‘*inimicus*’ no senso comum; ‘*polemios*’ e não ‘*ekthros*’” (TASSIN, 2003, p.30).

Sem entrar mais adiante no exame crítico desta concepção, podemos ao menos retirar dois aspectos, afirma Tassin. De um lado, com o *jus belli*, diz-se da “possibilidade efetiva de designar o inimigo (...) e o combate”, e em virtude disso, o Estado detém igualmente o *jus vitae ac necis*, “o direito de dispor da vida e da morte de um ser humano sob a forma de condenação penal”. Isto é o poder de dispor da vida psíquica dos homens que “põem a comunidade política acima de todas as outras comunidades ou sociedades” (TASSIN, 2003, p.30). Vida e morte são as referências últimas da política, assim como Hobbes a estabeleceu para a época moderna, afirma Tassin. Por outro lado, continua o autor, é a partir da política exterior comandada pelas relações bélicas entre Estados que se define a política interior. Do mesmo modo que o estado dispõe do poder de designar e eliminar o inimigo exterior, ele pode igualmente, visando à pacificação completa no interior de seu território, “dispor abertamente da vida dos seres humanos” e “definir de sua própria vontade o inimigo interior” (TASSIN, 2003, p.31). Para ele, é ainda sobre o modelo da guerra entre Estados que a política se deixa pensar sob a forma de uma “guerra intestina” (TASSIN, 2003, p.31) ao inimigo do interior, que de certa forma, se faz necessário para a paz civil. Mais ainda, é do poder que ele adquire nesta luta contra os inimigos externos que depende a capacidade do Estado de “ordenar” a sociedade contra os inimigos do interior, completa Tassin. A *philia politique*, a amizade política que supostamente liga os cidadãos sob o nome de civismo de acordo com Aristóteles, se encontra apenas no inverso negativo da hostilidade que se nutre a unidade política da comunidade; “ela em si não carrega nenhuma promessa humana” (TASSIN, 2003, p.31).

Tassin argumenta que essas reflexões sobre a essência da política, que Habermas não compartilha, desenham como que uma imagem inversa da abordagem dele. Se for razoável pensar que a determinação “schmittiana” (TASSIN, 2003, p. 31) da política em termos de hostilidade e sua redução a uma política essencialmente legitimada pela designação do inimigo são, por sua vez, historicamente - senão ideologicamente - marcadas e conceitualmente inconsistentes, é necessário também reconhecer ao contrário, que a determinação da política em termos da ação comunicativa e sua redução aos procedimentos argumentativos de mediação na resolução dos conflitos não levam em



consideração nem a divisão social e a violência que movimentam as relações políticas, nem a dimensão do agir político, ele mesmo dificilmente redutível ao esquema linguístico de interlocução. Completa Tassin, “da mesma forma que a confrontação política não é redutível à guerra de destruição, a ação política coletiva não é redutível aos atos da linguagem.” (TASSIN, 2003, p.31) Ou diz o autor de outra forma, não é porque a vida política é toda permeada por conflitos sociais e lutas políticas, e também de violência civil, ligadas às dimensões econômicas ou culturais da sociedade, que ela pode e deve ser modelada de acordo com a hostilidade belicosa e a política definida pela faculdade de designar o inimigo. Nas palavras do autor,

Mas não é porque esta conflitualidade (*conflictualité*) não é polemológica (*polémologique*) que ela não será acidental, anedótica ou patológica, de modo que ela designará uma ‘civilização’ dos costumes, e que a política poderá se definir como um jogo de remediação do conflito na ordem discursiva e institucional”. (TASSIN, 2003, p.32)

Deve-se reconhecer, afirma Tassin, de um lado, uma divisão social e um conflito político que não são guerras, e de outro lado, uma ação política que não é simplesmente linguística e comunicacional (*communicationnelle*). O autor se propõe a explorar a lacuna existente entre essas duas dimensões.

Tassin argumenta que, em primeiro lugar, “conflito não é guerra” (TASSIN, 2003, p.32). Este primeiro ponto, afirma, é atestado por uma argumentação de Platão no Livro V d’a “República”, argumento o qual, segundo Tassin, Schmitt retorna, mas à contrapelo, pode-se dizer, em favor da distinção entre *hostis* e *inimicus*, *polemios* e *ekthros*: “me parece, escreve Platão, que se há duas palavras para designar a guerra (*polemos*) e a discórdia (*stasis*), é porque existe, também, dois fenômenos (*choses*) que se referem a dois tipos de disputas, e estes dois fenômenos são, eu creio, de um lado o parentesco e a comunidade de origem, e de outro, a diferença de raça e de sangue; a inimizade entre parentes se chama discórdia, entre estrangeiros, guerra” (PLATÃO, 2006 apud TASSIN, 2003, p.32). Ora, esta distinção serve a Platão, de acordo com Tassin, para pensar a diferença de status entre o afrontamento violento que opõe os gregos aos bárbaros, propriamente denominado guerra, do afrontamento que opõe os gregos entre eles mesmos, propriamente denominado discórdia. No interior do mundo grego, afirma E. Tassin vale a *stasis* (discórdia) como no interior da cidade mesma. A guerra assim ocorrida é civil ou intestina (*intestine*), e ela não se confunde com o afrontamento que opõe os gregos aos bárbaros. Continua o autor, Schmitt endossa esta distinção

comentando que, aos olhos de Platão, “um povo não pode fazer a guerra a si mesmo, e que uma guerra civil não será jamais que uma autodestruição e não significará o nascimento de um Estado novo.” (SCHIMITT, 1992 apud TASSIN, 2003, p.33). Neste sentido, Tassin argumenta que a distinção que a divisão opera no interior da cidade, ou o que se reconhece como pertencente do mesmo mundo helênico, é por natureza diferente da guerra que opõe Estados, ou mundos culturais que, eles mesmos, se auto representam como inconciliáveis.

Tassin afirma que Platão nos convida a não colocar a política na categoria de *polemos*, e reconhecer nela uma divisão política e social própria, a *stasis*. O “outro” na política não é *polemios*, mas pode ser o *ekthros*; não é o *hostis*, mas o *inimicus*, mesmo se o “outro” do ponto de vista antropológico é *polemios*, *hostis*. Tassin, a partir disso, convida os leitores a reconhecer que uma das dificuldades da política (e certamente não sua essência) é a dupla transformação do inimigo (de acordo com a perspectiva da política exterior) em sujeito de ódio (de acordo com uma determinação antropológica) e inversamente, de sujeito de ódio – privado – em inimigo – público. Que esta confusão dos registros, continua Tassin, alimenta as guerras e contamina a vida política é inegável. Ela não autoriza, afirma o autor, a reduzir a política ao poder de definir o inimigo, como não mais que uma empresa de pacificação ou de civilização moral. Embora seja ponto mais importante para toda organização sociopolítica ser vitoriosa nos seus combates contra o inimigo do exterior e que isto determine quem é o inimigo do interior, continua Tassin, “é possível que a política possa ter a ver com o projeto de uma comunidade unificada na sua luta contra o inimigo ou com o projeto de uma sociedade bem ordenada porque capaz de mediatizar nos seus discursos os conflitos que a dilaceram” (TASSIN, 2003, p. 34). Conforme Tassin, a verdade que se coloca para a cidade, com o conceito de *stasis* é o de que: uma comunidade não acontece mais do que dentro de suas divisas.

Em segundo lugar, continua Tassin, a ação política não é simplesmente ação comunicativa e linguagem. De acordo com Duarte, tal entendimento negligencia a dimensão conflituosa da ação em Arendt, assim,

Habermas tende a reduzir o conceito de ação de Arendt ao processo comunicativo capaz de engendrar o entendimento mútuo, obscurecendo, entre outros aspectos, a importância que o “dissenso” assume no pensamento da autora. (DUARTE, 2000, p.229)

Para Tassin, este segundo ponto relacionado à dimensão conflituosa da ação política em Arendt é uma das abordagens principais do pensamento da autora. Existe

uma “sintaxe do poder” (TASSIN, 2003, p.34) e uma “gramática da ação” (TASSIN, 2003, p.34), mas elas só podem ser compreendidas a partir da explicação do agir-com (*agir-ensemble*), ele mesmo irreduzível a qualquer forma de interlocução qualquer. A ação, diz Tassin, não é simplesmente comunicativa; ela é também, política. Arendt, de acordo com Tassin, chega a insistir numa diferença entre ação e palavra, de remeter esta distinção a duas épocas das experiências políticas gregas, a de Homero e a da pólis ateniense, ou até mesmo, em certas formulações frágeis, de fazer valer a palavra em substituição à ação. Segundo Duarte, a concepção de ação política em Arendt, de fato lança a possibilidade de entendimento do fenômeno como algo cindido, o que permitiria a leitura da ação da autora de maneira exclusivamente comunicativa e convergente para a pacificação.

Como se pode perceber, a concepção arendtiana da ação política permite interpretações diametralmente opostas, conforme a ênfase recaia em sua dimensão mais claramente deliberativa e comunicativa, ou em sua dimensão mais claramente agonística e conflituosa. No primeiro caso, ação é pensada como o empreendimento comum de muitos visando alcançar um fim consensualmente estabelecido por meio da argumentação racional; no segundo, a ação é pensada em termos da desobediência ou da resistência heroicas, a partir de uma individualidade isolada capaz de iniciar algo novo no mundo e de revelar o “quem” inconfundível do ator político. (DUARTE, 2000, p. 231)

Para Duarte, as interpretações da ação em Arendt dão margem para uma leitura da ação política como dois fenômenos diferentes: de um lado seria pacificação e comunicação deliberativa, de outro, dissenso e conflito entre os atores. Para este mesmo autor, tais definições presentes em Arendt não são contraditórias e podem dar conta de dimensões diferentes da mesma ação política definida pela autora.

Cabe questionar até que ponto as dimensões comunicativa e deliberativa da ação política entram em contradição com as suas dimensões conflituosa e individualizadora, pois uma leitura cuidadosa de *A Condição Humana* mostra que a autora não opôs o heroísmo político às formas participativas e deliberativas de engajamento político. De fato, ela enfatiza ora uma característica ora outra, mas em nenhum momento ela o faz de modo a suprimir um traço pelo outro. Na verdade, o problema comum a ambas as linhas interpretativas, modernista e pós-modernista, é o fato de que elas realçam um dos traços constitutivos da concepção arendtiana da ação política e do espaço público às expensas do outro, pois já estão de antemão comprometidas em distinguir posturas e concepções políticas que pareciam perfeitamente compatíveis aos olhos de Arendt. (DUARTE, 2000, p. 232)

Para Tassin, é preciso então pensar a palavra sob o modo de um agir politicamente e não apenas formular o jogo das ações em termos de uma situação interlocutória. De

uma maneira geral, é preciso reconhecer que a ação política não será confundida com qualquer manobra estratégica ou instrumental para tomar ou derrubar um poder, exercer pressão, extinguir a diferença, remediar algo fora do funcionamento (*remédier à un dysfonctionnement*), gerar uma situação dita de crise, satisfazer uma exigência ou acalmar uma agitação, obter a obediência, impor uma ordem, administrar um território, regular as atividades econômicas, etc., todas as coisas as quais se assimila comumente a redução da administração do Estado ao uso da força pública, ao exercício da justiça, à gestão das atividades econômicas e à organização da sociedade. Mas ela não pode ser reduzida unicamente aos procedimentos interlocutórios do espaço público democrático, de acordo com a perspectiva habermasiana, garantindo a fé numa racionalização dos pontos de vista e por consequência, uma convergência das interpretações. Para Tassin, de acordo com o sentido de Arendt, a ação política é, certamente, indissociável da formação de uma comunidade – a instituição de uma ligação humana que tem sentido nela mesma; mas ela é também, por um momento, rejeição de toda relação de dominação e de toda desapareição da pluralidade. Continua Tassin, ela implica num agir-com (*agir-ensemble*) irreduzível a um falar-com (*parler-ensemble*) quando, no entanto, toda a ação é eloquente e significativa; e um agir-com irreduzível a um ser-com (*être-ensemble*) quando, no entanto, a ação pode criar uma comunidade inédita. Para Tassin, nem o esquema pragmático da interlocução nem o esquema comunitarista da união dão conta da ligação instituída na ação.

Se, para Tassin, também é preciso pensar que a ação política não pode fazer apenas o papel da dissensão, e que esta dissensão, sem ser o fim, não será mais que um momento ou que um acidente que poderá ou deverá ser superada pelo que ela conquista, a interlocução tem êxito no papel da união realizada visando à extinção ou a superação da divisão social. Continua Tassin que é provável, ao contrário, que a ação política provenha à instituição de uma “ligação da divisão” (*lien de la division*); que a *stasis* possa acontecer como uma relação política no seio da sociedade. Portanto, ao mesmo tempo, é necessário tomar cuidado para não inscrever esta divisão, como se fosse óbvio, no registro das relações de dominação e submissão, comando e obediência, autoridade e docilidade (*docilité*). Trata-se de outra coisa, afirma Tassin: embora implante uma violência por vezes frágil, e parta de relações de força, constatar que existe uma “divisão originária do social” (*division originaire du social*) não significa entender que a política seja relação de força, e que esta vise um exercício de dominação. No entanto, isso não significa que a política não possa ser supressão de conflito, repressão da violência,

impedimento das dissensões, possibilidade de produzir uma sociedade pacífica e unificada. Para além de todo *irénisme*, é preciso pensar o conflito no registro da ação, como relação política, e examinar o estatuto da violência na política, ainda que um possa contradizer o outro.

A partir do entendimento de ação para Hannah Arendt, Tassin está apontando um caminho para se entender a ação como fenômeno político que pode ser entendido como dissenso e comunicação. Neste sentido, o papel atribuído ao conflito nesta relação também deve ser pensado.

Continua o autor que, é preciso também indicar que o conflito pode ser ele mesmo portador de sentido. “Ele é a ligação de um ambiente de vida (*cadre de vie*) coletiva que visa mais que a concordância ou a discordância de partes opostas.” (TASSIN, 2003, p.36) O conflito só faz sentido sob o ponto de vista daquilo que torna possível: a trama de ligações humanas constitutivas de um mundo comum. Então o problema deve ser pensado não como embate, mas como a possibilidade que um mundo comum se instaure entre estes que a *stasis* separa e liga; mas também a possibilidade que um mundo comum constitua o horizonte destes que o *polemos* coloca uns contra os outros, comunidades culturais ou estados. No que se refere à divisão social ou à guerra entre Estados, afirma Tassin, o desafio continua o mesmo: o mundo. Mas este desafio muda, entretanto de sentido, de acordo com a abordagem intracomunitária (*intercommunautaire*) ou intercomunitária (*intracommunautaire*). É preciso, portanto, uma vez reconhecida a relação da política com a violência exterior e com a violência interior, considerar o sentido da ação política no horizonte do mundo, e refletir uma em relação à outra: a política dentro dos Estados que visa implantar um mundo comum dentro dela e a cosmopolítica que visa implantar uma comunidade no mundo. Pois, se a primeira pretende criar um mundo dentro da esfera da comunidade, a segunda pretende criar uma comunidade dentro da esfera do mundo. “E a diferença de status da violência, dependendo se ela é *stasis* ou *polemos*, afeta necessariamente a maneira que o horizonte mundano das comunidades e o horizonte comunitário das diferentes maneiras de ser no mundo (*au-monde*) e do mundo (*du-monde*) se apresenta ou pretende à universalidade”. (TASSIN, 2003, p.37)

A partir do diálogo com Tassin, percebe-se que a distinção empreendida por Arendt da ação política, do poder e da violência não impedem a leitura da relevância do conflito e da dissensão na política. Na definição da violência como potencialmente diferente do conflito, o autor enfatiza o caráter decisivo do conflito nas relações políticas.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

O objetivo do presente trabalho foi realizar um estudo da relação que Hannah Arendt empreende entre os seus conceitos de poder e violência. Para isso analisou-se uma bibliografia relevante no campo teórico passando pelos escritos da própria autora, pelas obras de autores a quem Arendt se contrapõe e por comentadores da perspectiva arendtiana que apontam caminhos de entendimento para a relação entre os fenômenos que este trabalho se propôs apresentar. A relação estabelecida entre poder e violência pela autora pode ser pensada como contrária, porém complementar. Buscou-se neste trabalho, apresentar os fenômenos a partir da leitura das obras de Arendt, sempre com o intuito de demonstrar como a relação entre poder e violência engendra algo que podemos chamar de uma dicotomia relacional. A questão do conflito aparece aqui como uma chave de entendimento para esta relação delicada entre poder e violência estabelecida por Arendt.

No primeiro capítulo, “Distinção entre Poder e Violência: contexto e lógica de uma diferenciação” pretendeu-se enunciar os conceitos de violência e poder na teoria arendtiana. Tais elementos são recorrentes e estão dinamicamente entrelaçados no pensamento da autora. Para abordá-los, a princípio, direcionou-se pela explicação presente dos fenômenos na obra “Sobre a Violência”, escrito entre 1968 e 1969. Neste sentido, buscou-se identificar no tópico 1.1, “Contextualização da questão da violência”, as linhas gerais da situação sócio-histórica que a autora se encontrava quando elabora de maneira sistematizada seus conceitos de violência e poder na obra citada.

Neste período, as rebeliões estudantis, os confrontos raciais, o espantoso aumento do progresso tecnológico em função dos meios de destruição em massa, a Guerra Fria, e seus desdobramentos em discursos e ameaças da extinção da vida na Terra, suscitam na autora a afirmação de que o século XX mostra-se o século da violência. A despeito da significativa presença da violência no cenário político do século XX, a autora afirma que raramente tal fenômeno foi objeto de estudo pelas ciências humanas. Para ela, aquilo que está demasiadamente presente no cotidiano, raramente se torna objeto de consideração. Isto mostraria quanto a violência passa a ser corriqueira e óbvia para todos. O entendimento da violência como meio para se atingir um fim, negligencia a observação deste fenômeno na sua real dimensão no seio dos assuntos humanos.

O discurso proclamado pelos movimentos da Nova Esquerda tem, para Arendt, a influência teórica em argumentos de inspiração marxista. Para ela, tais movimentos fazem uma interpretação totalmente equivocada do papel que a violência assume na teoria de Karl Marx: Marx jamais teria postulado que a violência seria criadora de uma nova sociedade, e sim as contradições inerentes à própria sociedade capitalista levariam ao seu colapso.

Na visão de Arendt, a adesão, mesmo que equivocada dos princípios marxistas pelo movimento estudantil da década de 60 revela o quanto tal geração estava comprometida com o conceito de progresso. Tal conceito, a despeito das desvantagens que carrega, ainda assim, seria capaz de fornecer uma visão do passado em contínua relação com o presente e guia para agir no futuro. Esta caracterização do contexto histórico feito pela autora permite entender porque Arendt empreende a distinção entre o conceito de poder e violência.

No tópico 1.2, “Conceito de Poder e de Violência”, buscou-se identificar na análise da autora o sentido de distinguir os conceitos de poder e violência como fenômenos em si mesmos. Para ela, este exercício é importante, pois a maneira como se compreende o poder irá determinar o entendimento do que seja a violência.

Na perspectiva arendtiana, a teoria política contemporânea entenderia as definições de poder como dominação e a violência como uma forma flagrante de manifestação do poder. Para a autora, a essência do poder, na teoria moderna, seria a relação de mando e obediência. Neste sentido, Hannah Arendt apresenta outra tradição de pensamento político para pensar a relação entre os fenômenos de poder e violência. Para ela, é no entendimento de poder e violência da antiguidade clássica grega e romana que a origem dos conceitos pode ser apreendida e a relação entre os fenômenos na atualidade pode ser entendida.

Hannah Arendt entende que o poder é o fenômeno que surge a partir da concordância da pluralidade em relação à determinada questão. A violência seria o fenômeno inverso, aquele capaz de surgir da vontade de um único indivíduo, através de instrumentos capazes de obrigar o outro a executar determinada ordem. Apesar da separação entre os fenômenos, a autora não deixa de relacioná-los quando afirma que ao olharmos para a realidade, dificilmente encontraremos poder e violência de maneira separada. No entanto, para a autora, o poder constituiria a essência de todo governo, jamais a violência.

O passo seguinte tratou de pensar o poder e a violência a partir do quadro conceitual paradigmático ao qual Arendt se opôs. No segundo capítulo - “Violência como poder e violência na política: Max Weber e Jürgen Habermas” - apresentou-se o entendimento do conceito de poder para Max Weber e Robert Dahl. O primeiro autor é claramente citado na obra de Hannah Arendt como o representante da tradição de pensamento da modernidade que equaciona o conceito de poder ao de violência no sentido da dominação. Weber define o poder como a possibilidade de exercer a sua vontade sobre outro, a despeito de resistência. No entanto, tanto Weber quanto Arendt entendem o poder como potencialidade que se efetiva em ação, no entanto, a maneira como cada um entenderá a ação é que será diferente. Para o primeiro, a ação em vista de se atingir o poder pode dispor de qualquer elemento instrumental para isso. Para a autora, tal ação não pode ser chamada de poder e sim de violência. Para Weber, a ação estaria sempre orientada para a satisfação do desejo de um sujeito, e a possibilidade de comunicação valeria apenas na medida em que possibilitaria ao sujeito atingir o próprio sucesso. Não estaria previsto neste modelo o entendimento mútuo e o consenso, elementos que estão presentes em Arendt. A seguir retomou-se a crítica de Jürgen Habermas ao conceito de poder da autora. No segundo tópico do mesmo capítulo, “Habermas e a crítica ao conceito de poder em Arendt”, o autor entende o conceito de poder arendtiano voltado à comunicação livre entre sujeitos, em que a ação comunicativa produziria o entendimento comum, exclusivamente sem a participação instrumental. Para este autor, a perspectiva arendtiana daria origem a uma distinção definitiva entre poder e violência dentro de uma relação de dominação política, e ainda, Arendt desvincularia as ações teleologicamente orientadas do fenômeno de poder e entenderia tal fenômeno relacionado à capacidade da fala; ao entendimento mútuo. A principal crítica lançada por Habermas à teoria arendtiana do poder, é afirmar que tal entendimento do fenômeno não se mostra cientificamente útil e apropriado para fins descritivos na contemporaneidade; o conceito de poder arendtiano delimita a esfera política de maneira que esta passa a não corresponder à realidade dos fatos na modernidade. A vinculação de Arendt ao pensamento aristotélico excluiria as esferas da produção e do trabalho do espaço público, inviabilizando a compreensão da política, e, neste sentido, excluir da esfera da política as ações estrategicamente orientadas dos sujeitos resultariam na impossibilidade de se compreender as ações políticas e a violência estrutural presente na modernidade. Para este autor,



A grande contribuição de Arendt para a teoria política contemporânea se encontraria em sua ênfase no caráter intersubjetivo e deliberativo da ação e do discurso políticos, os quais visariam sempre ao consenso a partir do confronto dialógico de uma pluralidade de agentes capazes de purificar o caráter privado e interessado de suas opiniões por meio do critério da “força do melhor argumento público”. (DUARTE, 2000, p.229)

A apresentação da crítica habermasiana ao conceito de poder de Arendt neste trabalho lançou elementos importantes para se pensar a relação que a autora estabelece entre poder e violência. No entanto, tal interpretação tende a enfatizar o aspecto propriamente discursivo e consensual da ação arendtiana, em detrimento de outros elementos que também compõem a teoria da ação da autora e que não são levados em conta nesta crítica. Elementos como a pluralidade, a ação agonística e o conflito permitiram pensar que poder e violência, contrariamente à maneira como Habermas os apresenta, podem ser pensados a partir de sua diferença relacional. Dessa maneira, este autor reduz o conceito de ação de Arendt ao processo de produção de consensos e estabelecimento de acordo mútuo, negligenciando, entre outros aspectos, a importância de se pensar o dissenso e o conflito no pensamento da autora.

No capítulo 3, “Poder, violência, conflito e ação política em Hannah Arendt”, buscou-se a partir das obras da autora os elementos que possibilitam o entendimento da relação entre poder e violência como fenômenos inter-relacionados. O tópico 3.1, “O poder, a violência e a pluralidade: elementos para o conflito” tratou da composição do poder pela pluralidade. Este elemento abre a possibilidade para se pensar que poder e violência encontram-se no limite da dissensão, ou seja, do conflito. A definição do poder como acordo e consenso não anula a possibilidade de se pensar o conflito e neste sentido, a pluralidade faz o papel que irá, a partir das diferenças entre os diversos agentes formadores do pacto inicial, engendrar a articulação entre poder e violência.

Em seguida, no tópico 3.2, “O caráter performático do poder e da manifestação da liberdade – um diálogo com Villa” para se pensar a relação estabelecida entre poder e violência na teoria da ação arendtiana, buscou-se as considerações de Danna Villa. Tal autor ilumina aspectos que estão presentes na teoria da autora, e que permitem pensar que a relação entre poder e violência não se desenvolve de maneira dicotômica e estanque. A partir da leitura da ação como performance essencialmente agonística e virtuosa, Villa enfatiza que a produção de acordos, para Arendt, não se dá necessariamente sem conflitos ou dissensões. O autor compreende possíveis correspondências entre o pensamento arendtiano e o de Nietzsche, se valendo desta

correspondência para elucidar que a ação em Arendt está inscrita no projeto de crítica ao platonismo e a caracteriza como portadora da crítica da ação na modernidade entendida como fabricação, ou seja, contrária à pluralidade e à contingência. Tais elementos presentes no entendimento do agir para a autora, dão origem a ação como auto-contida e possuidora de valor intrínseco a si mesmo. A modernidade, segundo a leitura que Villa faz de Arendt, seria a responsável por limitar o caráter fútil e ilimitado da ação na tentativa de controlar e prever os resultados da mesma. Assim, é inserida a categoria de meios e fins para se pensar a ação política, e a teoria política moderna, portanto, passa a partilhar da instrumentalidade e da fabricação como fundamentos.

Em seguida, no tópico 3.3 “O conflito e a violência segundo Étienne Tassin” buscou-se pensar que a possibilidade de distinguir entre poder e violência, tal como empreendido por Arendt, não é empecilho para se pensar a importância política do dissenso, ou seja, do conflito e da diferença. Para este autor, violência e conflito não podem partilhar do mesmo significado. Segundo Tassin, Arendt aponta o significado da ação como dissociado da dominação, e da violência, no entanto sem deixar de compreender a dimensão violenta que compõe toda relação social e toda relação política. Para este autor, é preciso reconhecer o duplo sentido da política, tal como na ação arendtiana: admitindo o vínculo do fenômeno com a discordância e o conflito, ao mesmo tempo em que afirmando o seu caráter dialógico e interlocutório.

Como qualquer exercício de reflexão este trabalho é produto de uma escolha, de um modo de olhar dentre muitos outros possíveis. Optou-se pela investigação de uma pequena extensão de muitos caminhos que a teoria política de Hannah Arendt apresenta. Sendo tais caminhos abertos e ilimitados, acreditou-se que seria mais profícuo direcionar a atenção a um deles apenas. Não obstante, percebeu-se que este mesmo caminho ainda poderia ser analisado com maior profundidade. Pode-se utilizar a pesquisa já iniciada e realizar novas correlações, a partir de novas perguntas e objetivos diferentes. Para o projeto futuro, sabe-se que é preciso dar continuidade a este e outros caminhos, uma vez que já se tem uma direção apontada que vislumbra o caráter heterogêneo e complexo da teoria arendtiana.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ARENDT, Hannah. **A condição humana**. Rio de Janeiro: Editora Forense Universitária, 2001.

\_\_\_\_\_. **Entre o passado e o futuro**. São Paulo: Perspectiva, 2005.

\_\_\_\_\_. **Sobre a violência**. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1994.

\_\_\_\_\_. **Sobre a Revolução**. São Paulo: Editora Ática, 1988.

\_\_\_\_\_. **A Dignidade da Política**. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1993.

\_\_\_\_\_. **O que é Política?**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2007.

CHAZEL, François. "Poder". In: BOUDON, Raymond (Org). **Tratado de Sociologia**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editora, pp. 213-245, 1996

DAHL, Robert. "Poder e Influência". In: DAHL, Robert. **Moderna Análise Política**. Brasília: UnB, pp.62-83, 1988.

\_\_\_\_\_. "Uma crítica do modelo de elite dirigente". In: AMORIN, Maria Stella. **Sociologia Política II**. Rio de Janeiro: Zahar Editores, pp. 90-100, 1970.

DUARTE, André. "Poder e violência no pensamento político de Hannah Arendt". In: ARENDT, Hannah. **Sobre a violência**. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1994.

\_\_\_\_\_. **O Pensamento à Sombra da Ruptura-Política e Filosofia em Hannah Arendt**. São Paulo: Paz e Terra, 2000.

\_\_\_\_\_. **Vidas Em Risco-Crítica do Presente em Heidegger, Arendt e Foucault**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010.

\_\_\_\_\_. "Hannah Arendt e a trama dos conceitos: a fina arte de distinguir e relacionar". In: **Colóquio Hannah Arendt: educação e o mundo moderno**, 2009.

\_\_\_\_\_. **Hannah Arendt e a Modernidade: Esquecimento e redescoberta da política**. São Paulo: Trans/Form/Ação, vol.24, no.1, pp. 249-272, 2001.

\_\_\_\_\_. "Hannah Arendt: El entrelazamiento de filosofía y pensamiento político". In: **Cuadernos Filosóficos** - Universidad Nacional de Rosario, v. V, pp. 159-188, 2008.

\_\_\_\_\_. **Biopolítica y diseminación de la violencia: la crítica de Arendt al presente**. Texto apresentado em Taller de Filosofía promovido pelo Departamento de Filosofia da Universidade de Valência entre os dias 8 e 9 de setembro de 2003.

ESPOSITO, Roberto. **El origen de la política – Hannah Arendt o Simone Weil**. Barcelona: Paidós, 1999.

\_\_\_\_\_. **Categorías de lo impolítico**. Buenos Aires: Katz, 2006.

FRATESCHI, Yara. “Participação e Liberdade Política em Hannah Arendt”. In: **Cadernos de Filosofia Alemã**, n. 10, pp.83-99, 2007.

GIDDENS, Anthony. “‘Poder’ nos escritos de Talcott Parsons”. In: GIDDENS, Anthony. **Política, Sociologia e Teoria Social**. São Paulo: Editora da Unesp, pp. 241-262, 1997.

HABERMAS, Jürgen. “O conceito de poder de Hannah Arendt”. In: ROUANET, Sérgio e FREITAG, Bárbara (Orgs.). **Habermas: coleção grandes cientistas sociais**. São Paulo: Editora Ática, pp.100-118, 2001.

LAFER, Celso. **Hannah Arendt: pensamento, persuasão e poder**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1979.

MAGALHÃES, Marionilde Brepohl. “Memória e História: Hannah Arendt em diálogo com Walter Benjamin”. In: **Estudos Ibero-Americanos**, PUC: RS, Edição Especial n. 02, pp. 49-60, 2006.

GUINSBURG, Jaco. (org.) **PLATÃO: A República**. São Paulo: Ed. Perspectiva, 2006.

SCHIMITT, Carl. **O conceito do político**. Petrópolis: Editora Vozes, 1992.

TASSIN, Étienne. **Un monde commun-Pour une cosmo-politique des conflits**. Paris: Éditions Du Seuil, 2003.

VILLA, Dana. “Postmodernism and the Public Sphere”. In: **American Political Science Review**, vol.86, n.03, 1992.

\_\_\_\_\_. “Beyond the good and evil – Arendt, Nietzsche and the aestetization of political action”. In: **Political Theory**, pp. 274-308, 1992.

WEBER, Max. **Ensaio de Sociologia**. Rio de Janeiro: Editora LTC, 2004.

\_\_\_\_\_. **Economia e Sociedade. Fundamentos de Sociologia Compreensiva**. Brasília: Editora UnB, 1999.